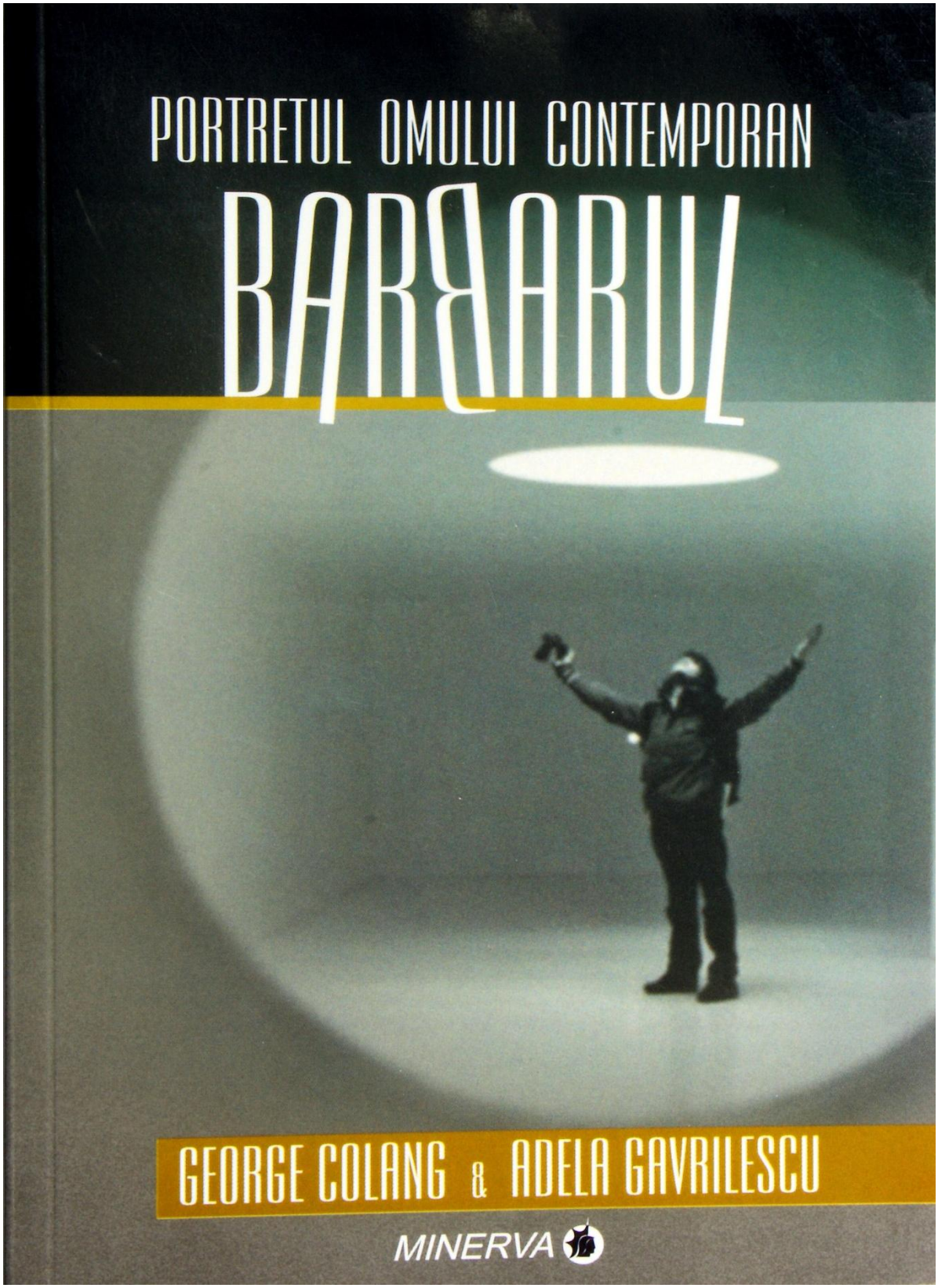
# PORTRETUL OMULUI CONTEMPORAN

# BARBARUL



GEORGE COLANG & ADELA GAVRILESCU

MINERVA

**Descrierea CIP al Bibliotecii Naţionale a României**
**COLANG, GEORGE**
**Portretul omului contemporan. Barbarul** / George Colang, Adela Gavrilescu. – Bucureşti: Minerva, 2011
ISBN 978-973-21-0964-9

I. Gavrilescu, Adela

821.133.1-31=135.1

Copyright © George Colang, Adela Gavrilescu

Copyright © prezentei ediţii 2011 Editura Minerva

Minerva S.A

Redacţia şi sediul social:

Bd. Metalurgiei nr. 32-44, cod 04 1833, sector 4, Bucureşti

O.P. 82 – C.P. 38

Tel: (021)461.08.08, 461.08.10

---

Tipărit la *Bucureştii Noi*

**Fotografie copertă**: Cătălina Ioana Vărzaru

**Copertă**: Cristina Dumitrescu

**Redactor**: Pavel Perfil

**Tehnoredactor**: Carmen Diana Mateescu

MINERVA

George Colang Adela Gavrilescu

# Portretul omului contemporan
# Barbarul

Editura Minerva 2011

*Cum se face totuși că suntem încă și vom fi întotdeauna barbari? (Schiller)*

**Această variantă este un preview.**

**Cuprins**

Paginaţia corespunde variantei tipărite

Argument ..... 8

I. Hermeneutica *barbarului* .....17

1. Naşterea conceptului și dezvoltarea conţinuturilor sale..... 11

2. Omul ce nu cunoaște mila..... 15

3. De la sălbatic la barbar..... 23

II. Estetica barbară ..... 49

1. Introducere în arta barbarului contemporan..... 49

2. De pe urma nihilismului..... 77

3. Literatura dincolo de barbarism ..... 85

III. Etica barbară ..... 93

1. Omul şi Supraomul sau Portretul omului contemporan..... 96

2. Între libertate și violență ..... 119

3. Seducția barbară..... 138

4. Marile atrocități ale barbarismului..... 154

Concluzii..... 60

Bibliografie ..... 187

# Argument

Toată civilizarea societății, culturii moderne și post-moderne nu a putut împiedica revenirea barbariei. Ipoteza de la care plecăm este nu aceea că modernitatea nu a avut forța necesară pentru a se opune valului de barbari, ci ea însăși a născut acești *monștri*, că barbarii nu au năvălit dintr-un ținut îndepărtat, de la vreun capăt al pământului uitat de exploratori prea visători, nici că s-ar fi aciuat în sânul civilizației de unde, odată voinici, s-ar fi avântat asupra părintelui adoptiv. Nici gând: barbarul este pruncul natural al civilizatului! Să fie oare posibil a-l recepta pe barbar ca fiind *celălalt*, barbarul din noi, ori drept barbarul *civilizat* care privește spre civilizatul *barbar*? De va fi așa, în ce relație se află barbarul trecut, nihilismul și barbarul actual? Și unde se situează Supraomul, atât în sensul originar, cât și în cel transpus de gândul barbar? Care este parcursul între natural și artificial, între barbarie și civilizare, între civilizare și barbarie, între propriu și (pre)făcut?

Am ales să privim înspre omul de acum, din prezent, înspre acest *civilizat* ce-și strigă din rărunchi *civilizarea*, umanitatea. L-am gândit ca barbar, ce reține din prea plin barbarismul primordial, crud, sălbatic. Dar cum a fost receptat barbarul? Intrusul, străinul, altul și-a atras teama, dezgustul, dar, mai presus de toate, imperiozitatea domesticirii. Cel mai mare *vis*, cea mai dragă misiune a civilizatului, va fi fost dintotdeauna îmblânzirea *sălbaticului*. La marginea societății, ori chiar în inima ei, ca un vierme rozând cu nesaț, barbarul a fost veșnic un ghimpe în coasta civilizatului, nepermisul, *ne*cuprinsul, alteritatea ce-i răvășea *perfecțiunea*.

Fiecare parte a cărții a căutat să facă o separație între probleme ce merg la unison, totul dintr-un scrupul didactic. Hermeneutica, estetica, etica barbarului caută în egală măsură să culeagă dinamica sensurilor *barbarului* și să găsească continuitatea atât a termenului, cât și a referentului. Propriu-zis, cartea așază în prima parte firele de strâns ulterior.

Înainte de toate, am privit înspre variile accepții date termenului de barbar, am căutat *mutațiile* conceptuale și am văzut liniile schiței de portret…Ambiguu, neclar, circumvolut, *con-struit* din cărămizile deja existente într-un bogat imaginar comun, termenul ni se arată, în cele din urmă, în toată complexitatea sa. *Primitiv, sălbatic, crud, nemilos, barbar, necivilizat, străin, altul, celălalt, diferit* – iată suita denumirilor pentru cel pus în fața *civilizatului*, în afara *civilizației*. Barbarul trecut, în consecință, poate fi simplu înțeles ca *celălalt*, ca alteritate neînțeleasă și, din neînțelegere, desconsiderată și temută.

Am înțeles că *barbarul* nu era doar situat în afara lumii eline. Grecii se considerau (poate) singura *civilizație, ceilalți* fiind niște bieți *primitivi*, sălbatici, într-atâta de cufundați în lipsa lor de sofisticare încât păreau a nu fi dezvoltat nici măcar abilități de comunicare verbală (acesta fiind și punctul de pornire, distincția inițială ce i-a exclus din lumea grecească). Barbarul, în lipsa graiului, mai era oare privit ca om?

Însă termenul avea să se confunde cu propriile-i caracteristici, avea să devină sinonim cu trăsăturile particulare gândite inițial ca părți componente ale termenului *barbar*. Dintre toate, cruzimea și lipsa de compasiune a barbarului au fost cel mai adesea invocate. Prin urmare, am alocat un capitol pentru analiza acestei perspective. Într-un final, am căutat să prindem *ce* din barbarul *primordial* se va fi păstrat în compoziția barbarului din noi, în ce ar consta *barbaria* lui, cum s-a lepădat de civilizarea ce-i fusese atâta vreme dragă.

De barbarul *trecut*, ruperea se va fi făcut prin civilizare și cultură, prin socratism, prin dragoste de filosofie și filosofare, prin căutarea înțelegerii naturii și situarea omului în acord cu

mediul, integrare printr-o cunoaștere cuprinzătoare. Civilizatul primar, spre deosebire de barbarul original, are o cultură ce se caută pe sine, amplificându-se la fiecare pas. Însă până când? Așa cum barbarul original a fost depășit, la fel se va fi petrecut și cu civilizatul dintâi. Cine, însă, și cum l-ar putea întrece? Un nou barbar, prin nihilism!

Și totuși, putem vorbi de un *barbar actual*? Civilizatul și-a creat un ideal de umanitate, negreșit *civilizată*, căreia i se închină, la care trebuie cu necesitate să se plece și *primitivul*, acel om privit cu jind, în libertatea sa necontractuală, de omul supus cutumei, normei, legii. Suferința se cere împărțită, barbarul trebuie și el adus în planul socialului, *mizeriei*. Nelimitatul, neîngrăditul, nu este permis. Naturalul barbarului apare drept *nenatural* în ochiul civilizatului, fiind ieșit din *comun*. Totul trebuie adus *la unison*, așezat în *uniforma* societății. Odată căzut și el în dizgrație, barbarul nu mai prezintă interes; civilizat, este abandonat; devenit o fantoșă, este deja intrat în hora socialului și, implicit, în dansul manipulării.

În ce ar consta *barbarizarea* civilizației moderne? O privire asupra *noii barbarii* ne prezintă un *sălbatic* al tehnicului. Cu acces liber la tehnică, *barbarul actual* privește sceptic către modernul văzut ca *barbar* prin înapoierea sa tehnică. La rându-i, îl vede *primitiv* pe cel dintâi, pentru abandonarea culturii în favoarea unei științe pervertite și decăzute în tehnică. Mai exact, cine este barbarul de astăzi? Modernul *necivilizat*, înapoiat în neînțelegerea și teama sa față de evoluția tehnică, sau *necivilizatul* dedat *civilizației* tehnice, dând uitării cultura și, până la urmă, umanul din el? Totul depinde numai de perspectivă, de situarea dincoace ori dincolo de dominația tehnică.

De barbarie s-a fugit prin ustensil, prin ustensil s-a ajuns în barbarie. Barbarul a căutat creșterea, iar unealta i-a servit drept mijloc. Apoi s-a lăsat furat de iluzia evoluției și s-a predat obiectului, în fața căruia a ajuns acum să se plece smerit. Vechiul mijloc este acum scop în sine: tehnica, sclavul de ieri, s-a erijat în stăpânul de astăzi – cine să-i conteste supremația, să se revolte împotriva-i, să-l detroneze, să-l lege în lanțurile ce i-au fost hărăzite, ce-i sunt înnăscute, dar de care a fost eliberat de omul *naiv*, de *primitivul* ce și-a dorit cu ardoare să se *autodepășească*?

Având acum imaginea *sălbaticului* născut din societate, din civilizație, se cerea să vedem formele sale de expresie. Astfel, am cercetat arta sa. Dorind să se rupă de vechi, să creeze din nimic, original și originar, barbarul i se închină *ciocanului*, însă unuia post-nietzscheean, împins dincolo de orice limită. Estetica, sub imboldul nimicului, se arată nouă, moartă, ori renăscută. Pierdută în metodă sau recuperată prin inovație, arta se mutează. Dar ce mai rămâne din artă *în* barbarism? Iată întrebarea ce ne va fi ghidat privirea înspre artele plastice, arhitectură, muzică, dar și literatură.

Devalorizând, rupând de trecut arta, barbarul poate naște din nou. După sucombarea artei mari și conceperea ustensilistică a lumii, ce mai supraviețuiește din artă? Ce devine? Cu ce este înlocuită? Banalul inundă spațiul artei, se revarsă din matca strâmtă în care a fost ținut disciplinat de arta majoră, de canoanele existente. Înlăturat vechiul pe de-a-ntregul, noul se poate întinde, răspândi epidemic. Arta toată se transformă într-o goană fără de odihnă după nou, într-o căutare *inovativă* într-ale metodei, o fugă *cabalistică* de sentiment și trăire artistică, de emoție în fața operei de artă. De aici se conturează visul *artistului barbar*, al *artistului nihilist*. Orice poate fi artă, ori un *nimic* cu pretenții artistice, indiferent de valoare sa *clasică*. Judecata stă în rostitor, totul este la cheremul logosului ce-și va fi păstrat încă puterea creatoare.

Înțelegând irumperea post-modernității din filosofia nietzscheeană, cu precădere din nihilismul și Supraomul preluat și transformat de emergentul secol XX, se impunea să încercăm dezvoltările nihilismului și forma impusă acestuia, precum și *metamorfozele* Supraomului în

barbarul contemporan. *Homo novis* aduce cu sine o nouă lume, naște o estetică proprie, sădește o etică a unor noi valori. *Mutantul* acesta se vede nou și caută să creeze totul dintru început, din sine, prin rupere de vechi, de civilizat, *din nimic*.

Văzând în nihilismul nietzscheean șansa unei distrugeri a vechii lumi ce concura cu noul, posibilitatea unei *de*structții menite să *con*struiască, să dea drumul unei noi geneze a lumii, omul i se *pre*dă fără de limită, trăgându-l totodată după sine, modelându-l după propriile-i nevoi. Tot așa, și Supraomul este așezat în patul procustian al scopurilor noului. Der Übermensch se vrea desprins de dogmă, liber să se cunoască în toată *animalitatea* sa, natural, autentic. Contemporanul vede, însă, în el, omul avid de putere – supraomul este tâlcuit ca (de)săvârșit de tehnică, iar voința sa de putere se manifestă prin obiectualizarea lumii, prin posesiune, (de)ținere la îndemână.

Iar omul contemporan? Cum i-ar arăta un portret trasat în cărbune? Viteză, fugă, certitudine, tehnică, insinceritate (cerută de mediul de el însuși creat), falsitate și teatralitate, o cultură marginalizată, destrămată în abandon, în salon, nelalocul ei în societatea de consum, în lumea în care *totul este de vânzare*. Când matematicul și calculul, statisticul și graficul ajung să dea măsura fericirii, culturii, trăirii unei lumi, ce se mai alege din mirarea și căutarea socratică? În ce ungher se vor fi retras?

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

# I. Hermeneutica *barbarului*

## 1. Naşterea conceptului şi dezvoltarea conţinuturilor sale

…arareori este pusă îndeajuns de serios întrebarea:
de ce oamenii iubesc ceea ce le este asemenea
şi urăsc ce le este diferit (Adorno)

*Mitul barbarului, al lui* homo barbarus*, departe de a fi un mit modern, este unul ce a populat chiar antichitatea. Gândit iniţial de către greci, conceptul de* barbar *avea să sufere modificări, de la epocă, la epocă, de la popor, la popor, în sincronie, ori în diacronie, în funcţie de referent şi utilizator. Rezultatul procesului sinuos avea să fie un concept ce scapă unei tentative inocente de prindere, care poate fi atras în capcană doar prin asediere din toate hăţişurile sale. Prin amplitudinea la care ajunge, prin lărgiri de sensuri şi interpretări, cuvântul* barbar *ajunge să desemneze o multitudine de trăsături, morale ori sociale, dar nu numai, trăsături pe care le vom privi îndeaproape în capitolul acum deschis.*

Pentru a înţelege mitul barbarului din punct de vedere filosofic, imaginar şi cultural, punctul său de pornire, valenţele şi evoluţia sa, este necesar, mai înainte de toate, a stabili înţelesul *barbarului* şi al *barbarismului* din punct de vedere lingvistic. În consecinţă, vom vedea în ce măsură tocmai limba a dat posibilitatea unor accepţii diferite, a unei evoluţii distincte, dar şi a folosirii termenului într-o sintagmă surprinzătoare precum *noua barbarie*.[1]

*Barbaros* (gr.v. de unde cuvântul românesc *barbar*), desemna la origine popoarele nevorbitoare de limbă greacă,[2] considerate iniţial ca neavând capacităţi articulatorii, însemnând, nearticulat. Ca atare, termenul *barbar* pare a fi avut două momente de apariţie, unul iniţial, în perioada grecească, şi unul secund, la romani: „noţiunea greacă de „barbar“ va fi apărut în vremea războaielor medice, în 492-479 î.Hr., [în vreme ce] noţiunea latină de „barbarie“ se naşte mai târziu, către secolul IV al erei noastre, pentru a desemna forţele exterioare de distrugere care strâng în cleşte Imperiul Roman.“[3] Comună, însă, este trăsătura de a fi *altul*, precum şi primejdia presupusă de o întâlnire cu *barbarii*.

Înţelesul, însă, era menit să se extindă, iar cuvântul şi-a lărgit treptat semnificaţia. Barbarul, cândva de găsit doar în afara hotarelor, avea să fie descoperit şi în limitele lumii civilizate. În acest sens trebuie privit studiul lui Nicolae Iorga, *Evoluţia ideii de libertate*, în care sunt discutaţi *barbarii din interiorul* culturii, polisului grecesc: „lumea aceasta interioară are o valoare proprie a ei, [...] nu este o lume de barbari, frecaţi la suprafaţă cu elinism şi cari, îndată ce elinismul li dă un oarecare lustru, se cred aşa de strîns legaţi de el încît urmează în totul scopurile seculare şi tradiţionale ale societăţii greceşti.“[4]

---

[1] Desigur, dacă este să avem în vedere teoria lui Ong [v. Walter J. Ong, *The Presence of the Word, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, London, 2002] asupra *noii oralităţi*, vom înţelege şi *noua barbarie*, ca revenire în omul de acum a unor trăsături *barbare*, rezultatul fiind barbarul (post-)modern.

[2] Cf. Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, 1986, Cambridge, p. 15.

[3] Jean-François Mattéi, *Barbaria interioară. Eseu despre* imundul *modern*, Paralela 45, Piteşti-Bucureşti, 2005, p. 89-90.

[4] Nicolae Iorga, *Evoluţia ideii de libertate*, Meridiane, Bucureşti, 1987, p. 79.

În ce privește răspândita conotație negativă, aceasta provine din chiar polisemia cuvântului *barbar* în greacă, originar *bar-bar-bar*, „nimicuri, aiureli.“ Abia ulterior va îngloba și atributul de cruzime, printr-o nouă lărgire de sens, dar și pe acela de sălbatic sau neevoluat. Sălbăticia se va fi văzut și în gândirea acestui *altul* ca om al pădurii, al locului situat la marginea comunității. În această ipostază, *barbarul* „reprezintă o parte antică a moștenirii umane care a fost atrasă într-o crescândă polaritate opozitivă cu civilizația.“[5] Prin urmare, *barbar* poate ușor desemna fie primitiv[6] (necivilizat, dar și naiv),[7] neaparținând unei civilizații,[8] fie crud, fie neînzestrat cu vorbire, fie, în cele din urmă, ceea ce a fost cândva civilizat și a căzut din starea de civilizare în cea de barbarie, fie, simplu, diferit. În acest sens, Montaigne, în *Eseuri*, oferă o definiție simplă, dar cât se poate de veridică a barbariei și a barbarului, anume ceea ce este deosebit, și, am adăuga, necunoscut, neasimilat, neînțeles: „fiecare *numește barbarie ceea ce nu-i stă în fire* (s.n.) [...] putem deci foarte bine să-i numim barbari, luând în considerație regulile rațiunii, dar nu luându-ne în considerație pe noi, *care îi depășim în orice fel de barbarie* (s.n.).“[9] Aici, Montaigne[10] sugera deja distincția între barbarul ca *primitiv* și barbarul ca *inuman* ori atroce, indiferent de gradul de sofisticare.

Tot barbari erau și nomazii, popoarele migratore năvălind din Asia în Europa, barbari întâi prin alteritatea lor, ulterior prin gesturi. Confruntați cu o Europă *civilizată*, barbarii s-au distins prin lipsa lor de sofisticare, de unde asocierea între termenii *barbar* și *primitiv*, până la contopire. Mai târziu, odată cu perioada colonială, barbare și primitive vor fi popoarele și rasele cucerite, amerindienii, negrii africani, indienii. Pe toate omul, *civilizat* era *menit* să le *niveleze*, dator să-și ducă *povara omului alb*, aceea de *erou civilizator*, iar viziunile asupra acestora au fost consemnate atât în filosofie, după cum vom vedea, cât și în literatura colonizatorilor. Așa se face că jurnalele de bord (travellogues–John Mandeville, Marco Polo), literatura de călătorie (cu tentă) etnografică, dar și scrierile ficționale [Rudyard Kipling (*Kim*, *The Jungle Book*, „The White Man's Burden“), Joseph Conrad (*Heart of Darkness*), Daniel Defoe (*Robinson Crusoe*), E.M. Forster (*A Passage to India*), pentru a menționa câteva][11] aveau o nouă sursă de inspirație, un nou subiect. Prin noutatea și excentricitatea lor, curiozitățile erau din plin gustate în epocă, de la relatări despre ținuturi îndepărtate și ființe umane insolite, până la *curiozități* sub forma unor artefacte, suveniruri, obiecte valorizate prin prisma *stranietății* lor, iar nu a materialului în sine ce le compunea, născându-se o adevărată frenezie a colecțiilor.

---

[5] Andrew Sinclair *apud*. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, London, 2001, p. xx.

[6] Pentru o prezentare a etapelor evolutive a omului, din punctul de vedere al *Eului* și, implicit, al relaționării cu natura, a se vedea Julius Evola, *Individul și devenirea lumii*, Anastasia, București, 1999.

[7] Deoarece în lucrarea de față vom avea în vedere barbarul în forma sa de regăsit în mentalul colectiv, vom urma ideea generală care asociază termenii *sălbatic* și *barbar* aceluiași statut de *necivilizat*. Pentru un studiu cu privire la distincția dintre *sălbatic* și *necivilizat*, ca fațete ale barbarului, a se vedea R. G. Collingwood, *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford University Press, London, 1947, p. 342 și *urm*.

[8] „Ideea de civilizație a fost dezvoltată de către gânditorii francezi ai secolului XVIII ca fiind opusă conceptului de „barbarism.“ Societățile civilizate erau diferite față de societatea primitivă deoarece erau stabile, urbane și literate. A fi civilizat era un lucru bun, pe când a fi necivilizat era un lucru rău,“ Samuel P. Huntingdon, *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Antet, București, 1997, p. 56.

[9] Montaigne, *Eseuri*…, cartea I, cap. XXXI, pp. 263-264.

[10] Cf. „Nu știu ce fel de barbari sînt aceștia, (căci grecii numeau toate națiile străine barbari), iar orînduirea acelei armate pe care o văd nu-i deloc barbară,“ Montaigne, *Eseuri*, „Despre canibali,“ BPT, București, 1984, p. 254.

[11] Dar nu tot o barbarie, de astă dată o revenire la starea cu pricina, zace și în romanul lui William Golding, *Lord of the Flies*? Vom vedea că noua barbarie, deși poate duce cu gândul la o revenire la starea de natură din romanul lui Golding, la *homo homini lupus*, este departe de o dizolvare a societății actuale, fiind vorba de o mutație înspre un *altceva*.

Mentalul colectiv, odată cu descoperirea noii lumi, asociază sălbaticului imaginea antropofagului sau a lotofagului din mitologia Greacă. Şi cum altfel ar fi putut fi? Doar monştrii se zămislesc din cei *deja* cunoscuţi. Precum zgripţorul este zămislit ca vultur şi leu, tot aşa, imaginea barbarului avea să se nască din ceea ce zăcea în chiar imaginarul comun. Barbarul avea să preia funcţiile antropofagilor în figura canibalilor, dar şi a vârstei de aur prin lipsa lor de pervertire, prin apropierea de natural, poate chiar de *autenticul* uman. Propriu-zis, exploratorii nu priveau spre *altul*, spre *barbar*, decât prin prisma *cunoscutului*, iar prin aceasta îl ratau, barbarul scăpându-le cu desăvârşire. Aşadar, filtrau imaginea alterităţii prin sine, prin oglinda ce-i reda pe ei înşişi. Pe *barbar* nu-l puteau înţelege decât aşezându-l, forţat, în conturul propriu. Din acest motiv se poate spune că *civilizatul* a dat dovadă de cecitate în relaţia cu *barbarul*. Cel mult, îl va fi văzut ca lut din care să-şi plămădească o sosie, de unde şi nevoia de a-l *civiliza*, de a-l *reduce* la sine. „*Filosofii goi* din naraţiunile lui Lahontan, amintesc, desigur, de gimnozofişti, *filosofii goi* ai etnografiei europene clasice, având, de fapt, la bază, brahmanii din India; iar acest ecou clasic în textul lui Lahontan poate indica câte ceva cu privire la sursele sale de inspiraţie.“[12] Propriu-zis, descrierile toate de călătorie nu au făcut decât să prezinte europeanul, străinul rămânându-le în egală măsură necunoscut. Fiecare dintre autori s-a căutat pe sine însuşi, iar nu pe cel din faţa lui.

În ceea ce priveşte filosofia, problema omului barbar, primitiv, *aparent* apare încă de la Rousseau, care menţionează în *Contractul social* trecerea de la starea naturală, [eronat asociată conceptului de *bon sauvage*[13]], la starea de societate, de om social. Încă din primul rând al cărţii, Rousseau afirmă statutul natural al libertăţii umane: „Omul s-a născut liber, dar trăieşte în lanţuri pretutindeni. [...] Libertatea tuturor este o consecinţă a naturii omului. [...] [Oamenii] nu-şi înstrăinează libertatea decât spre folosul lor.“ Totodată, respinge teoriile lui Grotius şi Hobbes prin prisma cărora se înfăţişează „omenirea împărţită în turme de vite şi având câte un conducător care-şi păzeşte turma ca s-o poată mânca.“[14]

Dar, potrivit lui Ellingson, termenul de *bon sauvage* i-a fost atribuit *doar* lui Rousseau, conjunctural. Adevărat, în *Discursul asupra inegalităţii dintre oameni*, menţionează supremaţia stării naturale asupra celei de civilizaţie, cât şi asupra celei animalice. În starea naturală, situat în balanţă între instinctul pur al brutei şi *fatala iluminare a omului civilizat*, omul primitiv era în deplinătatea *candorii* sale.[15] Cercetările ulterioare au arătat că „termenul de *nobil sălbatic* a fost inventat în 1609, cu aproape un secol şi jumătate înaintea lui Rousseau, de către Marc Lescarbot, un avocat-etnograf francez, drept concept în drept comparat. [...] [C]onceptul de nobil sălbatic, în fapt, a dispărut vreme de mai mult de două sute de ani, fără a reieşi la suprafaţă nici la Rousseau, nici la contemporanii săi, până ce este, într-un final, reînviat în 1859 de către John Crawfurd. […] [V]ersiunea lui Crawfurd devine sursa pentru fiecare citare a mitului de către antropologi, de la Lubbock, Tylor şi Boas, până la învăţaţii de la sfârşitul secolului XX.“[16]

Propriu-zis, Rousseau viza doar înlăturarea din portretul omului secolului său a tot ce poate fi considerat adăugit, artificial, am spune, *construct social*, spre a ajunge nu atât la omul

---

[12] Cf. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*…, p. 12 şi pp. 68-69.

[13] Termenul de *bon sauvage* a fost cel folosit în antropologia franceză. Ca atare, însă, conceptul a fost creat ca *noble savage* de către avocatul-etnograf francez Lescarbot, în scrierile sale despre indienii canadieni.

[14] J. J. Rousseau, *Contractul social*, Mondero, 2007, pp. 24-25.

[15] Cf. J. J. Rousseau, „A Discourse on the Origin of Inequality,“ *The* Discourses *and Other Early Political Writings*, Victor Gourevitch [ed.], Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 166.

[16] Ter Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*…, pp. xiv-xvi.

natural,[17] în stare pură, ce se poate să nu fi existat niciodată, ci la *ideea* [nu atât la idealul] *de om natural*, la ceea ce va fi fiind omul necorupt de societate, la inocenţa existentă, am spune într-un limbaj nespecific lui Rousseau, la *potențialul* omului de nevinovăție și originalitate. Mai exact, problema omului natural și a (im)posibilității existenței sale începe odată cu înțelegerea că orice formă de civilizare, așadar, de cultură și societate, trece omul natural într-un *altceva*, îi schimbă starea inițială sau, în termenii lui Rousseau, *îl pervertește*. În acest caz, omul natural ar trebui gândit înaintea oricărei forme de societate. De unde toată dificultatea lui Rousseau. Acesta nu vorbește despre *noblețea* ori *bunătatea* omului natural, nici nu ar fi avut cum ori de ce. Motivul este că, pentru Rousseau, valorile nu există în afara societății. În consecință, omul ante-polis nu putea fi nici bun, nici rău. Cât despre *adevăratul* sălbatic, nu poate fi cel descoperit de exploratori, având darul și cunoașterea cântului și dansului, acestea fiind deja forme de cultură, așadar de civilizare. Chiar dacă, fie spus, o cultură incipientă. Omul *ne*civilizat, prin contrast, are și păstrează *ceva* din inocența copilului *încă* neimitativ.

Conceput, în realitate, de avocatul francez Lescarbot, termenul de *noble savage*,[18] inițial gândit din perspectivă juridică, avea să-și schimbe sensul. Dacă motivația inițială pentru atributul *nobil* ținea de dreptul indienilor de a vâna liber – așa cum făceau în vremea lui Lescarbot (Renașterea) regii și nobilii –, ulterior avea să țină mai degrabă de inocența lor, de apropierea de natură și de bunătatea interioară. Tot acest lanț de naivitate – presupus a fi dat de o lipsă a proprietății, de o existență independentă de *meum et tuum* – venea în contradicție cu actele lor de cruzime, deseori aduse în atenție.

Pe de altă parte, înaintea chiar a lui Rousseau, problema omului necivilizat apare la Montaigne, în eseul „Despre canibali." În descrierea barbarului (sau a sălbaticului), aproape de natură, necorupt de civilizație, se poate vedea îngemănarea cu logica lui Rousseau. Deși cei doi gândesc în acești termeni, niciunul nu folosește conceptul de *bon sauvage* ca atare. Alocarea se va fi făcut ulterior, eronat. Totuși, pentru Rousseau, barbarul era, înainte de toate, un naiv, iar societatea devenise o necesitate care avea să suplinească lipsurile, slăbiciunile omului: „Oamenii, pentru obținerea păcii și conservării proprii, așadar, au creat un om artificial, pe care-l numim *comunitatea*; de asemenea au făurit lanțuri artificiale, numite legi civile, pe care ei înșiși, prin clauze acceptate unanim, le-au prins cu un capăt de buzele acelui om, sau adunare, căreia i-au dat puterea suzerană, iar cu celălalt de propriile urechi. Aceste legături, slabe în natura lor intrinsecă, pot totuși fi făcute să reziste, nu atât datorită dificultății de a le rupe, cât din cauza pericolului frângerii lor."[19] Artificială, nedemnă chiar, societatea va fi fost privită ca un rău mai mic decât lipsa ei totală. În cele din urmă, „[o]ricum ar fi el desemnat, om-animal, naufragiat solitar sau bun sălbatic, omul natural este imaginat ca având o lipsă esențială în raport cu fiarele. Pe scara Creației, acestea sînt deasupra lui, prin forță brută, simțuri, instincte, anatomie, [Platon, în *Republica*, stabilind] că nevoile sînt cele care îi obligă pe oameni să se asocieze unii cu alții într-un *polis*."[20]

---

[17] *Omul natural* pe care Hobbes, înaintea lui Rousseau, îl opunea *Omului Artificial*, fără a face mențiunea *nobilului sălbatic* (v. Thomas Hobbes, *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651 [Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay], p 7).

[18] Folosim aici termenul englezesc deoarece, dincolo de interpretările și atribuirile eronate de-a lungul vremii (anume lui Rousseau), termenul apare ca atare, în limba engleză. Este conceput în engleză, pornind tocmai de la *noblețea* sălbaticului ce poate vâna *liber*, așa cum doar nobilii puteau în țările *civilizate* ale Europei.

[19] Hobbes, *Leviathan…*, p. 130.

[20] Cătălin Avramescu, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, Humanitas, București, 2003, p. 101.

Ellingson, în cercetarea sa asupra mitului conceptului de *noble savage*, are în vedere atât texte doxografice, nereflexive, pur descriptive, cât și scrieri ale unor filosofi. În cercetarea sa, sălbaticul apare ca *sărac*, neavând posesiuni materiale, care nu ar ucide pe temei religios, ori, fiind gol, nerușinat de goliciunea sa. O remarcă de avut în vedere este cea privitoare la încercarea de convertire a indienilor canadieni de către iezuiți și janseniști. Rezultatele misionarilor au diferit semnificativ în funcție de diferența de perspectivă asupra stării naturale, sălbatice, a omului; mai exact, cei dintâi vedeau puritatea încuibată în starea de natură, iar tentativele lor au avut succes, pe când ceilalți găseau corupere și păcat în starea lor de necreștini, întreaga lor doctrină fiind, ca urmare a relaționării tensionate cu indienii, respinsă.[21]

De unde se va fi născut totuși imaginea barbarului? Nu oare din proiecția mentală a individului? Nu din produsul imaginației? Nu din modalitatea de a-l vedea pe celălalt ca fiind altfel? „Omul diferit aparține întru totul imaginarului. Este făptură zămislită de om, un fel de secreție permanentă a minții sale, rod al unei confruntări fără sfîrșit cu zeii și cu natura, al unei lupte înverșunate pentru desăvîrșirea sau prefacerea creației.“ În termenii parcursului nostru, omul diferit este barbarul, cel imaginat și construit ca opus. În acest fel, mitul barbarului se înscrie în aceeași linie cu celelalte populând imaginarul uman, barbarul însuși fiind o *ființă imaginată*, chiar dacă nu imaginară, cum sunt și giganții la care face referire Boia, printre alții: „Prin Ceilalți, omul și-a luat revanșa, s-a reinventat, dobîndind o mulțime de chipuri și suflete, de vieți și de experiențe noi.“[22] Interpretând, am putea spune că, prin Ceilalți, prin *barbar*, omul se pune pe sine în față, se mulează pe fundalul celuilalt de care va căuta să se diferențieze; își creează opusul spre a se aduce în prim plan. Atâta doar, născut din om, barbarul nu poate fi *decât* om!

Trecutul barbariei, iată-l, așadar, precum și formarea mitului unei barbarii înțelese, în cele din urmă, ca alteritate. Paul Valery, Albert Camus sau Michel Henry văd încă barbaria ca forță străină, amenințătoare și asupritoare.[23] Pentru aceștia, barbarul este încă un altul, element alogen venit să pervertească o lume, sălașul lor. Împotriva-le, asemenea chinezilor, moderni-tatea caută să construiască un Mare Zid,[24] iar nu atât să poarte un război; *coșmarul civilizației nu este să fie cucerită de barbari, ci să fie molipsită de aceștia*.

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## 2. Omul ce nu cunoaște mila

Oderint dum metuant (Caligula)

*După cum am văzut în capitolul anterior, unul dintre pregnantele stigmate ale barbarului este acela de cruzime, de nemilos, de sângeros. Întrebarea pe care ne-o punem aici este de unde se va fi putut naște această accepție, ce anume din gândirea comună în epocă va fi contribuit la un astfel de portret? Să fie vorba de vreo preconcepție, de vreo* superstiție *născută dintr-un fond pre-existent descoperirii Lumii Noi? Pentru a vedea dacă statutul de barbar s-a opus celui de*

[21] V. Ellingson, *The Myth of the Noble Savage*…, p. 47 și *urm.*

[22] Lucian Boia, *Între înger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate și pînă în zilele noastre*, Humanitas, București, 2004, p. 9.

[23] Cf. Jean-François Mattéi, *Barbaria interioară*…, p.8 și *urm.*

[24] Pentru o prezentare a rolului Marelui Zid Chinezesc, v. Alessandro Baricco, *Barbarii. Eseu despre mutație*, Humanitas, București, 2009, pp. 195-206.

*milostiv şi iertător, în măsura în care a fost contrastat celui de civilizat, vom face un parcurs în florilegiul antic, dar şi elisabetan, încercând să desprindem de aici care va fi fost* conturul sălbaticului*, al* barbarului.

Acuzat de cruzime, barbarul adesea va fi fost privit ca cel ce nu cunoaşte *mila*, omul vindicativ, animalic răspunzând răului cu rău, neiertător, altfel spus, situat (poate voluntar şi conştient în unele cazuri) la antipolul nu doar al omului civilizat ci, în sens restrâns, al creştinului. În fond, mila este considerată a fi trăsătura primă a creştinului; milostivirea îşi are locul ei în doctrina creştină, însă nu numai. Anticii aveau şi ei în vedere problema milei, însă sentimentul a cunoscut, în civilizaţiile pre-creştine, valorizări diferite. Ca să înţelegem cum gândeau colonizatorii Lumii Noi relaţia dintre milă şi civilizaţie, ne vom apleca privirea asupra felului în care gândirea antică se împleteşte cu cea elisabetană.[25]

În antichitate, accentul cade asupra utilităţii şi moralităţii folosirii *apelului la milă*, ca artificiu retoric. În esenţă, Socrate[26] mai degrabă primeşte o pedeapsă nedreaptă decât să se lase înjosit de milă. Propriu-zis, preferă să piardă procesul – şi viaţa – decât să *câştige* profitând de emoţiile (mila, simpatia, *pathos*-ul) judecătorilor. Mai târziu, Aristotel avea să vadă în milă principiul tragediei, elementul ce punea în mişcare personajele, şi avea să împingă *catharsis*-ul spectatorilor la împlinire, să expieze, în mod indirect, vina privitorului, să-l purifice. Actorul şi personajul devin unelte ale curăţirii sufleteşti, ţapi is*păţitori* preluând povara pedepsei asupra lor: „Tragedia e, aşadar, imitaţia unei acţiuni alese şi întregi, de o oarecare întindere, în grai împodobit, cu felurite soiuri de podoabe osebit după fiecare din părţile ei, imitaţie închipuită de oameni în acţiune, ci nu povestită, şi care stârnind mila şi frica săvârşeşte curăţirea acestor patimi [...] Tragedia, iarăşi, nefiind simpla imitaţie a unei acţiuni întregi, ci a unor întâmplări în stare să stârnească mila.“[27] Aristotel surprinde, de această dată în *Retorica*,[28] înainte de toate, injustеţea din care se poate desprinde sentimentul de milă, iar acesta, la rândul lui, ca simptom al nedreptăţii, poate provoca o durere sufletească, nu atât directă, cât iminentă. Cu alte cuvinte, omul vedea în suferinţa celuilalt, posibilitatea propriei suferinţe, ca act, ca punere în scenă. Din altă perspectivă, demn de milă este doar cel virtuos.[29] Se poate, totuşi, ca viciul să fie trecut cu vederea de un privitor prea virtuos: „căci îşi măsoară apropiaţii după propria [sa] nevinovăţie, [şi] astfel crede că toţi suferă nemeritat.“[30]Fiecare îl judecă pe celălalt după propriul lui fel de a

[25] În paragrafele următoare, referirea este la o serie de texte antice. Pentru o analiză retorică mai extinsă asupra *milei*, a se vedea Douglas N. Walton, *Appeal to Pity: Argumentum Ad Misericordiam*, New York, SUNY, 1997.

[26] Cf. Platon, „Apologia“, *Dialoguri*, Editura Pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1968, pp. 26-27 [Platon, *Apologia*, 34c-35a], pp. 30-31 [Platon, *Apologia*, 37a-c].

[27] Aristotel, *Poetica*, 1449b 20-30, 1452a, IRI, Bucureşti, 1998.

[28] Cf. Aristotel, *Retorica*, IRI, Bucureşti, 2004.

[29] Pentru distincţia virtuos-vicios cf. „De aceea virtuţile nu ne sunt date nici dela natură nici împotriva naturii, ci noi avem dispoziţiunea naturală să le primim în noi, realitate însă devine această dispoziţiune prin deprindere. Mai apoi, din ceea ce posedăm din natură noi aducem cu noi mai întâi facultăţile, şi abia în urmă manifestăm activităţile corespunzătoare, cum se poate vedea şi la simţuri. Noi n’am dobândit doar prin vedere des repetată sau prin auzire des repetată simţul respectiv, ci, întors, posesiunii i-a urmat întrebuinţarea, nu întrebuinţării posesiunea. Virtuţile dimpotrivă le dobândim după activitate precedentă, cum acesta e şi cazul la arte. Căci cele ce trebuie să facem, după ce le-am învăţat, le învăţăm făcându-le,“ Aristotel, *Etica nicomahică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1998, II, I, 1103a.

[30]Aristotel, *Retorica*…, 1389b. Iar *mila* apare ca un sentiment rezervat celor demni de a o primi, dar şi de a oferi, nefiind în orizontul oricui. În această operă, Aristotel discută şi situaţiile ce atrag *mila*, situaţii pe care le pune în relaţie cu trăsăturile umane. În prezentarea relaţiei *milă*-situaţie, Aristotel atrage atenţia asupra unui element important în stârnirea *milei*, anume caracterul individului, *virtuos* ori *vicios*. Aşadar, situaţia în sine nu poate declanşa *mila*, ci este dependentă de caracterul celui suferind şi de caracterul celui martor la aceste *suferinţe*. În

fi. Asta înseamnă, chiar dacă Aristotel nu o spune direct, că perspectivismul sau subiectivismul este și negociază felul în care îl privim pe celălalt. Din idiomul egocentrismului nostru, nu putem să privim cu adevărat decât dacă ne situăm pe o altă treaptă. Diferențierea și distanțarea este tocmai modalitatea prin care îl vedem pe celălalt ca fiind barbar.

Ulterior, Quintilian va fi cel care se va apleca iară asupra milei ca element retoric, ca argument discursiv. Pentru el, *argumentum ad misericordiam* își găsește valoarea în eficacitatea, dar și în utilitatea sa practică.[31] Mai exact, de unde Socrate se va fi rupt de milă și de *pathos*, de acolo Quintilian va fi găsit și unealta izbăvitoare, punctul din care se va fi întors negreșit rezultatul procesului în favoarea acuzatului, seducându-l pe judecător să declare nevinovat chiar pe cel vinovat.

Seneca[32] respinge *mila*, ca apanaj al celui slab, opunându-i *îngăduința*, ca dovadă ultimă a forței suveranului.[33] Forând tocmai distincția dintre milă (compasiune), *misericordiam*,[34] ca

---

continuare, Aristotel analizează elementele ce atrag *mila* şi cele ce o fac imposibilă. Totodată prezintă şi legătura dintre *milă* şi virtute. În accepţia sa, virtutea este trăsătura *necesară şi suficientă* pentru ca sentimentul de *milă* să existe. A vedea *virtute* într-un seamăn este o trăsătură a celui ce este el însuşi *virtuos*. Altfel spus, *mila* este un sentiment rezervat celor plini de *virtuţi*. Aceştia vor crede că toţi oamenii sunt *virtuoşi* şi le va fi *milă* de toţi, spre deosebire de cei *vicioşi* care, considerându-i pe toţi *vicioşi*, vor fi incapabili de *milă*. Sugestia este că nu contează atât dacă cel ale cărui *suferinţe* sunt dezvăluite este *virtuos* sau nu, ci dacă *virtutea* este o trăsătură de caracter a celui care îl judecă.

[31] Dacă în filosofie, pentru Aristotel şi Seneca, un rol important în stabilirea pedepsei este jucat de caracterul celui vinovat şi de cel al judecătorului său, retorica discută diferit problema *milei*. În retorică, în tradiţia clasică, conceptul de *milă* este discutat de Quintilian în *Arta oratorică*. Din perspectiva lui Quintilian, *virtutea* nu are mare însemnătate în stârnirea *milei*. Pentru Quintilian, *mila* are semnificaţie în contextul juridic. Astfel, folosită la momentul oportun, *mila* poate înclina balanţa în favoarea acuzatului. Pentru aceasta, însă, oratorul trebuie să convingă judecătorul că este *datoria* sa de a fi *milos*/ *îngăduitor* şi de a-l salva pe vinovat *în pofida* caracterului său vicios.

[32] În vreme ce Aristotel are în vedere latura artistică şi general umană a *milei*, Seneca discută latura politică în *Despre îngăduinţă*, eseu conceput ca sfat pentru conducător, destinat prinţului Nero. Pentru Seneca, *îngăduinţa* este esenţială într-o domnie îndelungată şi liniştită. Prin *îngăduinţă*, Seneca înţelege capacitatea de a nu căuta răzbunare şi de a arăta *clemenţă* în stabilirea pedepsei, definiţie ce apropie termenul de *îngăduinţă* de cel de *milă* folosit de Aristotel în *Retorica*. Însă, spre deosebire de Aristotel, Seneca face o distincţie între *milă*/ compasiune (misericordia) şi *îngăduinţă* (clementia). Seneca păstrează definiţia aristotelică a *milei*, dar nu o consideră indice al virtuţii celui ce se lasă purtat de acest sentiment, ci dovadă de slăbiciune. Diferenţa dintre *milă* şi *îngăduinţă*, din perspectiva lui Seneca, este că în vreme ce *mila* este un sentiment, *îngăduinţa* este îmbinarea dintre sentiment şi raţiune. Astfel, *îngăduinţa* (clementia) este definită ca variantă a *milei* (misericordia), utilă în politica prinţului, în vreme ce *mila* este văzută ca precursor al căderii. În timp ce pentru Aristotel *mila* este determinată de *virtutea* celui în măsură să pedepsească (şi într-o mai mică măsură de *virtutea* celui vinovat), pentru Seneca a fi *milos*/ *îngăduitor* este o trăsătură obligatorie unui bun prinţ. În continuare, Seneca îndrumă prinţul să îl ierte pe cel al cărui caracter mai poate fi încă salvat, de unde se poate înţelege că nu desconsidera întru totul nici caracterul celui vinovat.

[33] Prin aceasta, amintește de Aristotel care spunea că „oamenii de asemenea devin îngăduitori față de cei pe care îi compătimesc. [...] Fie atunci mila un fel de durere provocată de răul nemeritat ce se abate asupra celui nevinovat, rău ce-i aduce moartea (n.t.)“ (Aristotel, *Poetica*, 1380b-1385b). Pentru Aristotel, iată, distincția dintre milă și îngăduință nu este funcțională. Poate de aceea va fi afirmat Quintilian că diferența dintre *ethos* și *pathos* ar fi, mai degrabă, una de grad (Quintilian, *Arta oratoria*, Cartea a IV-a, 423-12).

[34] Cu toate că marchează distincţia între cele două concepte, terminologia nu este consecventă, *misericordiam* şi *clementia* fiind pe alocuri folosite alternativ pentru a denota acelaşi concept, cum este cazul în fragmentul: „nu-i nimeni care, chiar fără alte titluri în afară de acela de om, să nu găsească bunăvoinţă la mine. Îmi ţin asprimea ascunsă, în timp ce îngăduinţa mi-o ţin la îndemână; [...] Ba am fost înduioşat de tinereţea unuia, ba de bătrâneţea altuia; pe unul l-am umplut de daruri, fiindcă era de rang înalt, iar pe altul fiindcă era om de rînd; iar cînd nu găseam nici un prilej de compătimire, mi-am impus mie renunţarea“ (Lucius Annaeus Seneca, „Despre îngăduinţă“, *Despre binefaceri. Despre îngăduinţă*, Polirom, Iaşi, 2005, I, 1.4) respectiv: „Severitatem abditam, at *clementiam* in procinctu habeo ; sic me custodio, tamquam legibus, quas ex situ ac tenebris in lucem evocavi, rationem redditurus sim. Alterius aetate prima motus sum, alterius ultima; alium dignitati donavi, alium humilitati ; quotiens nullam

dicteu al sentimentului, și îngăduință, *clementia*, ca produs al rațiunii, filosoful discriminează între suveranul (și omul) slab, condus de irațional, și cel puternic, condus de rațional.[35] In nuce, Seneca evită compătimirea, care „se uită nu la motivul pedepsei, ci la soarta rea a celui pedepsit.“ În locu-i, așază îngăduința,[36] argumentând că, prin clemență, violența *gratuită* a tiranului este înlăturată și înlocuită cu o gândire dreaptă.

După ce am văzut că mila a fost folosită în antichitate mai mult ca o fâșie de a-i separa pe ceilalți de un posibil *noi*, ne-am stârnit și iluzia de a ne convinge că există o singură pătură valabilă și demnă de luat în seamă. Omul, astfel, a ajuns să nu mai disprețuiască, să se vadă pe sine prin altul, să se poată înțelege pe sine, făcând apel, culmea, la un altul. Mila ni se arată atât ca legătură dintre oameni, dar și ca pretext de a-i scăpa pe *corupți* de chinul și cruzimea pedepsei. Dacă, pentru unii, mila avea să fie un semn de umanitate, și nu de sălbăticie, pentru alții, tocmai acest miez avea să fie prilej de desfătare. Barbaria nu se vede ca atare, dar se desprinde din modul de *clasare*, din felul în care oamenii încercau să se situeze, chiar și în plan afectiv, psihologic, să se poziționeze și, totodată, să se diferențieze social, să-și bătătorească statutul, să și-l clădească.

Năzuim că, în gândirea de a-l prevesti și, totodată, de a-l vesti pe altul, stă mereu o umbră ce nu este ispitită decât cu greu să iasă la suprafață. Din modul în care se desprinde această gândire în antichitate, se păstrează și domeniul ascunsului, al falaciosului, un tărâm ce poate fi ilustrat, poate cel mai bine, de semnul cuvântului. În literatură, vedem, de cele mai multe ori, cum lumile se contopesc, cum altul devine același, și invers, cum stratul alocat și înfățișat al unui subiect devine notă definitorie de a scoate *ascunsul* din toropeală. Vom face apel la Shakespeare pentru a încerca să ilustrăm lupta sau modul în care se vede barbarul, maurul, altul, necioplitul, în toată visceralitatea sa, în crepusculul sorbit de civilizare, în lumea normalului venețian.[37]

Fie, așadar, *Othello, maurul din Veneția*,[38] piesa pe care o vom avea în discuție. De menționat încă de la început este statutul incert al lui Othello în lumea venețiană. Cu siguranță un intrus, în mod evident încă din primele scene, neprimit în lumea pe care o *violentează* prin pătrunderea sa. Dar se poate vorbi de o barbarie în cazul maurului? Cu siguranță că alteritatea sa îl plasează în spațiul barbariei, înțeleasă ca *stranietate*. Culoarea pielii îl izolează încă mai mult de restul societății. Comportamentul său, aidoma. După cum însuși admite, arta dialogului, arta retorică, definitorie venețianului de rând, îi este abia incipient familiară.[39] Din lumea în care pătrunde, înțelege încă prea puțin. Cât despre religiozitatea sa, apartenența sau non-apartenența sa la creștinătate, piesa lasă să se *înțeleagă* că totul stă sub semnul ambiguității.

În calitatea sa de *altul*, Othello începe să se familiarizeze cu ideile guvernând viața venețiană, printre care și cea a milosteniei, înțeleasă în forma sa *ambiguă*, retorică, de tip

---

inveneram *misericordiae* causam, mihi peperci. Hodie dis inmortalibus, si a me rationem repetant, adnltmerare genus humanum paratus sum (s.n.)" (Lucius Annaeus Seneca, „De Clementia,“ *Moral Essays*, vol. I, Editor T. E. Page, E. Capps, W. H. D. Rouse, London, William Heinemann, 1928, I, 1.4).

[35] Cf. Lucius Annaeus Seneca, *Moral Essays*…, p. 439 și *urm*. Sau *Despre binefaceri*…, II, 5.1.

[36] Lucius Annaeus Seneca, *Despre binefaceri*…, II, 5.4.

[37] Cum nici spațiul, nici scopul lucrării de față nu ne permite o abatere prea îndelungată asupra literaturii, vom face o mișcare ce va viza problema în mic, urmând a da seama de întreaga creație shakespeariană, la rândul ei, reprezentantă a mentalului elisabetan. În fapt, parcursul nostru va fi o sinecdocă menită să înfățișeze întregul prin parte, o hermeneutică ce va viza aplicarea rezultatelor cercetării la contextul mai larg al perioadei elisabetane și al coloniilor.

[38] William Shakespeare, *Othello. The Moor of Venice*, Editor M. R. Ridley, Arden Edition, Routledge, London, 1992.

[39] "little of this world can I speak, / More than pertains to feats of broil, and battle" (Shakespeare, *Othello*…, I, iii, vv. 86-87).

discursiv, dar având, totuşi, o notă axiologică, situată indecis între ceea ce Seneca numea *misericordiam* şi *clementia*, între milă (în sensul restrâns de compasiune) şi îngăduinţă.[40] Renaşterea, altfel, reţine atât conceptul de *milă* cât şi pe cel de *îngăduinţă*, dar le oferă o însemnătate parţial diferită de sensul lor din perioada antică.

Potrivit lui Smith, omul renascentist nu mai distinge între *milă* şi *îngăduinţă*, ci le foloseşte alternativ, unul funcţionând ca sinonim pentru celălalt. Dacă distincţia *milă-îngăduinţă* nu mai este funcţională, conceptul de *milă* realizează o opoziţie între subdiviziunile sale, *milă* în sens restrâns, cu aplicaţie în viaţa publică, şi *milă* ca precursor al iubirii. Smith afirmă că eşecul lui Othello se datorează în parte incapacităţii sale de a distinge între aceste două aspecte ale *milei*. Mai mult, Othello învaţă arta oratorică, dar nu şi arta de a înțelege *limbajul* iubirii. Mai exact, Othello folosește *același limbaj* în povestirile de război, precum și în cele de dragoste. Cuvântul *subdue*, a supune, apare *natural* în discursul său despre iubire: „That is a fault./ That handkerchief/ Did an Egyptian to my mother give;/ She was a charmer, and could almost read/ The thoughts of people: she told her, while/ she kept it,/ 'Twould make her amiable and *subdue* (s.n.) my father/ Entirely to her love, but if she lost it/ Or made gift of it, my father's eye/ Should hold her loathed and his spirits should hunt/ After new fancies: she, dying, gave it me;/ And bid me, when my fate would have me wive,/ To give it her. I did so: and take heed on't;/ Make it a darling like your precious eye;/ To lose't or give't away were such perdition/ As nothing else could match.“[41]

Shakespeare, departe de a ilustra un concept, prezintă o experienţă de viaţă, o experienţă trăită în *Othello*. *Mila* joacă un rol *vital* în relaţia dintre Desdemona şi Othello. Prin capacitatea sa de a stârni *mila* prin naraţiune, Othello obţine dragostea Desdemonei.[42] Acelaşi apel la *milă* este folosit şi de Desdemona într-o încercare eşuată de a se salva.[43] În ceea ce priveşte dimensiunea artistică a *milei*, descrierea shakespeariană nu este, din acest motiv, de neglijat.

Othello, *barbarul* pătruns ilicit în *lumea civilizată*, va căuta în zadar să surprindă nuanțele milei și să le interiorizeze. Izbutind numai parțial, va fi *expulzat* din viața la care încerca să acceadă, imposibilitatea sa de a trăi simbiotic fiind dată tocmai de eșecul său de a cultiva sentimentul de milă.

Dacă, la nivel retoric, Othello pare a se fi deprins cu arta discursului, în dobândirea unei capacități de mânuire a *argumentum ad misericordiam* în discursurile sale, în ceea ce privește *trăirea* sentimentului milostiv, va da greș. Eșecul trăirii milei este evidențiat de reacția sa violentă când, crezându-se trădat, nu se poate supune normelor venețiene, nu poate *îngădui* mila, iar consecința neputinței sale este moartea violentă a Desdemonei. Furia lui Othello ucide. Mila nu are loc în inima sa. Furia nu se potolește decât prin răzbunare, iar trădarea nu se plătește decât în sânge. S-ar putea afirma că *civilizarea* lui Othello dispare în mrejele furiei, că *nobleţea sa*

---

[40] Pentru o discuție amplă asupra conceptului de milă în perioada elisabetană, cât și asupra conținuturilor ample și totodată confuze, pentru înțelegerea statusului *milei* și al *îngăduinței* în Renaștere, a se vedea Shawn Smith, „Love, Pity, and Deception in Othello,“ *Papers on Language and Literature*, 44 (1), Winter, 2008, 3-51.

[41] Shakespeare, *Othello*...,III, iv, 53-66.

[42] "When I did speak of some distressed stroke/ That my youth suffer'd: my story being done,/ She gave me for my pains a world of sighs;/ She swore i' faith 'twas strange, 'twas passing strange;/ 'Twas pitiful, 'twas wondrous pitiful;/ She wish'd she had not heard it, yet she wish'd/ That heaven had made her such a man: she thank'd me,/ And bade me, if I had a friend that lov'd her,/ I should but teach him how to tell my story,/ And that would woo her. Upon this I spake:/ She lov'd me for the dangers I had pass'd,/ And I lov'd her that she did pity them." (Shakespeare, *Othello*..., I, iii, 157-168)

[43] "Lord have mercy on me [...]/ And have you mercy too!" (V, ii, 58-59), "O, banish me, my lord, but kill me not. [...] Kill me to-morrow, let me live tonight [...] [or at least] half an hour" (Shakespeare, *Othello*..., V, ii, 79-84)

piere, lăsând în locu-i o sălbăticie crudă, irațională, nebună, ce reaprinde setea de răzbunare și de sânge *barbară*. În fond, se susținea că un *nobil*, așadar un om educat, *civilizat*, nu apelează la mijloace barbare pentru a răspunde unui rău primit, or Othello, prin gestul său *criminal,* se dezvelește sfâșiind civilizarea pe care și-o țesuse împrejur. Barbarul iese din coconul civilizației tot barbar!

Este imperios a avea aici în vedere că nevinovăția Desdemonei nu este o variantă *verosimilă*. Vina, în forma retorică *pro*pusă de Iago, *a*pare de necontestat. *Vina este*! Vina nu se mai naște din faptă, ci din vorbă, din crepusculul sofisticii. Vina nu mai este decât un biet construct retoric, rezultat al vorbei părelnice, meșteșugite, al unui retor iscusit. Probabil că povestea vinovatului fără de vină nu este străină multora, problema *situației fără ieșire*, aporia, în care condamnarea este inevitabilă, iar vina, inexistentă. Vinovatul este vinovat nu pentru că este, nu pentru că alesese să fie, ci pentru că-i fusese dat să fie, pentru că se decisese ca el să poarte vina. Aici ar fi și barbaria, dată nu atât de modul crud de a ucide, cu sânge rece, ci de modul în care *soarta* a ales *să aleagă* un vinovat. Iago, cel mai civilizat, prin modalitatea și iscusința lui retorică, nu face decât să-și mascheze adevărata barbarie. Pe cât de mare este dibăcia discursivă, pe atât de mică îi este mila, compasiunea, posibilitatea de a-l vedea pe celălalt și de a se pune, aristotelic vorbind, în locul lui. Aici avem de fapt barbaria exagerată, modul în care barbarul nu dă seama nici măcar de celălalt. El se vede pe sine, și numai prin propria sa înstăpânire se poate revolta. Când vina nu poate fi negată, ce ureche se va pleca la vorba-i nevinovată? Vina deja scrisă în mintea ascultătorului, înfiptă de o opinie, de o falsă cunoaștere, face urechea nu surdă, ci refractară, respingând orice i-ar fi dat să audă și reflectând doar fragmentele ce sunt pe potriva părerii sale...Iar părerea...cum altfel ar putea fi decât *părelnică*? Ce alta este opinia dacă nu falsa *cunoaştere*? Falsa cunoaștere a ce? A cui? A omului ce-ți stă în față și-ți vorbește adevărul, așa cum poate să ți-l vorbească, pe jumătate ascuns, pe jumătate nici lui cunoscut, pe jumătate obscur ție, incapabil să-l înțelegi, pe el și adevărul, incapabil să te-nțeleagă și incapabil să-l înțeleagă, totul *parțial* și *abscons*, pitit în *penumbră* ca-ntr-un adăpost imperfect, un scut ce nu poate feri și călcâiul. Lancea rănește și poate vindeca rana cauzată, de-ar fi *voia* lăncierului. Cuvintele, adevărate fiind, sunt neverosimile. Privirea pare mincinoasă. Vorba pierdută-n vânt nu te mai atinge. Nimic. Nimic. Tăcere. Tăcere...apoi *liniște*. Dacă adevărurile nu sunt crezute, dar toate minciunile sunt, ce rămâne? Doar să fie îmbrăcat adevărul în haine de minciună – adevărul cu iz de minciună e deodată verosimil. Cu aromă de fals, e credibil, e digerabil; el nu este o barbarie furibundă, ci un adevăr *civilizat*.

Iată, așadar, imaginea barbarului în epocă: însetat de sânge, răzbunător, subiect al furiei necontrolate, incapabil de milă, ori îngăduință. Barbarul este dincoace de *meum et tuum*. El nu are încă experiența – și simțul – proprietății. În lipsa posesiunii, neavând ce pierde, bunuri pentru care să se teamă, barbarul nu va vedea în pierderea altuia răul său augur. Pe de o parte, dacă *celălalt* îi este asemenea, un barbar tradițional înaintea înstăpânirii, nu va suferi nicio pierdere, iar imboldul prim al compasiunii nu va exista ca atare. Întâlnind *civilizatul*, pe de altă parte, se va afla în fața celuilalt *care deține* și pierde. Însă, necunoscând el însuși trăirea în fața bunului propriu, nu va înțelege nenorocirea abătută asupra celuilalt. În acest caz, barbarul ante-posesiune ar fi precum amerindienii care, de-ar fi să dăm crezare legendei, văzând navele colonizatorilor, nu le-au recunoscut drept amenințare: nu au știut cum să reacționeze față de ceva nemaivăzut și au ignorat imaginea cu totul. Din acest punct de vedere putem înțelege că mila îi este imposibilă: de ce ar compătimi pierderea altuia când el însuși nu are ce pierde? Când nu cunoaște ideea și sentimentul de proprietate? Mai mult, dacă avem în vedere că, din perspectivă aristotelică, virtutea nedreptățită naște milă, iar virtutea nu poate fi gândită în afara unui mediu social, putem

vedea că *barbarul* nu ar fi avut acces nici la ideea de virtute, deci, nici năpăstuirea virtuosului nu l-ar putea mișca.

Am încercat să arătăm că barbarul, în felul în care era privit, ca ante-social și ante-meum-et-tuum, nu putea înțelege ideile aristotelice de posesiune, virtute, ce nu făceau parte din gândirea și realitatea sa. Lipsit de proprietate, nu va fi simțit nici imboldul rănirii.[44] În viziunea tradițională asupra barbarului, el trăiește înaintea păcatului și iertării, înaintea virtuții și viciului. Nu numai că nu cunoaște virtutea și, deci, nu o poate *re*cunoaște spre a o compătimi, dar nu cunoaște nici proprietatea, a cărei pierdere ar atrage suferința. Am putea afirma că barbarul are fericirea de a nu cunoaște durerea. Gândit *prelapsarian*, înaintea cunoașterii binelui și răului, barbarul este un Adam ferice. Redus la o fericire inocentă, prin necunoaștere, barbarul se arată în toată naturalețea și animalitatea sa *umană*. Însă este un Adam ce nu l-a cunoscut pe Dumnezeu. De unde și zelul de a-l converti. În fond, colonizatorii încearcă domesticirea unor sălbatici, trezirea în ei a conștiinței păcatului lor, a vinei, a fricii pentru obiect, a suferinței chiar înainte de suferință. Omul civilizat suferă înainte de a fi lovit, gândind numai la durerea ce i-ar putea reveni. Iar dacă civilizatul nu poate evada conștiinței sale, poate să-l atragă în *mizeria* sa pe barbar. De ce ar suferi doar el?

> Interesul pe care civilizatul îl poartă popoarelor zise înapoiate este din cele mai suspecte. Inapt să se suporte în continuare, el se descarcă asupra lor de surplusul relelor care-l copleșesc, le silește să guste din mizeriile sale, le somează să înfrunte un destin căruia nu-i mai poate face față singur. Tot examinând șansa de a nu fi „evoluat," el are față de aceste popoare resentimentele unui aventurier înfrânt și dezaxat. Cu ce drept rămân la o parte, în afara procesului de degradare pe care el îl îndură de atâta vreme și căruia nu izbutește să i se sustragă? Civilizația, operă și nebunie a sa, îi apare ca o pedeapsă pe care singur și-a aplicat-o și pe care vrea să le-o aplice și celor care au scăpat de ea până acum. „Veniți și împărtiți cu mine dezastrele ei, fiți solidari cu infernul meu," iată sensul solicitudinii sale pentru ei, iată esența indiscreției și zelului său. [...] Trudiți cumva întru convertirea celuilalt? Nu o faceți niciodată pentru mântuirea lui, ci pentru a-l obliga să sufere *ca și voi*, să se expună la aceleași încercări și să le străbată cu aceeași nerăbdare. Vegheați, vă rugați, sunteți munciți de neliniște? Să facă și celălalt la fel, să suspine, să urle, să se zbată pradă acelorași torturi ca și voi. […] Convertim nu pentru a izbăvi, ci pentru a înlănțui.[45]

Dacă barbarul nu cunoaște mila, trebuie făcut, într-un gest numai nu mizericordios, să o cunoască. Libertatea sa față de suferință trebuie curmată. A nu compătimi, a nu suferi, este un act de *cruzime*! Chiar dacă nu poate fi privit în acești termeni, barbarul este judecat după legile civilizatului. Deși barbarul nu are precursori ai milei, civilizatul vrea ca el să fie milostiv. Iar din moment ce nu se arată întocmai, trebuie că este crud, sălbatic, și trebuie domolit. Barbarul tradițional este atras în civilizație, împins, forțat să se preschimbe, să cunoască aceleași suferințe detestate de civilizatul însuși. Din invidie pentru fericirea și curățirea barbară, civilizatul îi seduce pe toți în mâlul său și vede în gestul său o reușită. Civilizatul caută să niveleze, să reducă pe altul la sine, să și-l facă aidoma. Iar când toate popoarele vor fi fost civilizate, poate, va putea civilizatul să spere la o nouă barbarie.

---

[44] Cf. J. J. Rousseau, *The* Discourses…, p. 166.
[45] E. Cioran, *Căderea în timp*, Humanitas, București, 2008, pp. 30-31.

Civilizatul l-a numit crud pe barbar pentru că, în nevinovăția sa, nu-l putea compătimi pe vinovat. Dar câtă va fi fost cruzimea civilizatului în aducerea altuia în infernul său? Și, până la urmă, unde se găsește adevărata cruzime, adevăratul caracter *barbar*? În sălbatic? Ori în *civilizat*? „Nici un trib sălbatic […] nu a fost atît de crud precum au fost grecii și troienii descriși de Homer. În tragedia greacă sînt aplaudate scene de o cruzime oribilă, cum ar fi cea din *Electra* a lui Sofocle, unde o mamă e ucisă de proprii săi copii. [...] Răutatea europenilor moderni îi uimește pe primitivii care […], oricît de barbari ar fi, își menajează compatrioții mai mult decît o fac europenii. Ei privesc cu îndreptățire, ca pe un lucru *mult mai barbar și mai feroce* (s.n.), *brutalitatea* duelurilor.“[46] Barbarul nu te-ar fi ucis pentru credința ta,[47] civilizatul o va fi făcut-o bucuros.[48]

[46] Avramescu, *Filozoful crud…*, p. 344.
[47] Ellingson, *The Myth of the Noble Savage…*, p. 61.
[48] Asta înseamnă că mila, văzută și ca virtute de Aristotel, demnă de a-i separa pe ceilalți de mulți alții, nu face decât să ne arate că barbarul nu poate fi privit ca barbar decât în spațiul civilizării, că, sub o formă sau alta, și barbaria este o formă de cultură.

## 3. De la sălbatic la barbar

*Văzut a fost sălbaticul din antichitate, la fel și* creșterea *lui în ochii omului* actualizat. *Figură necioplită din imaginarul colectiv, sălbaticul se regăsește în figura barbarului transformat. Ajuns în prezent, barbarul continuă să existe, ideea refuză să dispară și, mai mult, pare să se reverse asupra întregii lumi. Așa se face nu numai că barbarul există încă în lumea civilizată, globalizată, dar însăși lumea devine întru totul a barbarului, încetează a mai fi domeniul omului* civilizat, *și totuși cade pradă necivilizatului* cultivat. *Să fie așa? Sfârșitul secolului al XX-lea nu mai are în vedere barbarul ca un* altul, *ci barbarul ca* sine, *ca parte din propria-i interioritate. Dacă Rimbaud spunea* moi, je suis un autre, *omul modern ar putea rosti simplu* le barbare c'est moi! *În cele din urmă, vom vedea în ce măsură, în orizontul civilizatului, se găsește barbarul, prin ce anume se evidențiază și cum arată lupta dintre actualizări. Acest capitol face trecerea spre estetica și etica barbară, modul în care apare sălbăticia în prezent, situațiile în care barbaria apare în contemporaneitate.*

Fiecare generaţie în parte are nu numai o viziune asupra trecutului, ci şi una asupra viitorului, în egală măsură depinzând de momentul istoric dat. Pentru a fi adevărată, trebuie ca această concepţie să poată fi raportată la valorile morale ale etapei specifice evoluţiei noastre. Convicțiunea generală asupra istoriei a fost una ciclică (neexistând așteptări cu privire la evoluția istoriei), de obârşie creştină, care putea fi văzută ca un cadru de concepte primare, private şi acceptate ca fiind indubitabile. Însă, acum, totul este pus la îndoială! Certitudinea încetează să mai fie *certă* odată cu ciocanul nietzscheean. Ca urmare, istoria, în viziunea lui Nietzsche, apare în trei feluri: monumentală, tradi-ţională şi critică, vizând fiinţa în trei moduri. Ca fiinţă activă şi plină de aspiraţii, ca fiinţă care cinsteşte şi conservă tradițiile și ca fiinţă care suferă şi are nevoie să se elibereze prin critică. Pe de altă parte, descriind istoria, Hegel şi Marx vor fi plecat şi ei de la premisa că oamenii şi societăţile lor sunt o parte a unei structuri mai vaste, văzută spirituală de către Hegel și materială de către Marx.

Ţelul omului activ este o oarecare fericire, poate nu a lui proprie, adesea cea a unui popor, el este cel care fuge de resemnare şi face uz de istorie ca remediu pentru resemnare. În cele mai multe cazuri, nici o răsplată nu-i convine, doar gloria, adică acea perspectivă care-i conferă un loc de onoare în cadrul istoriei. Aşadar, în al doilea rând, istoria îl vizează pe omul proslăvitor, pe cel care pune preţ pe tradiţii. Această istorie asigură simţul istoric şi constă în formularea de tradiţii, se bazează pe conservare şi preluare, iar omul conservator priveşte cu fidelitate şi iubire îndărăt, într-acolo de unde provine şi unde s-a format, manifestând, oarecum, recunoştinţă pentru existenţa sa. În acest caz, tot ce este mic, limitat, putred şi învechit îşi dobândeşte propria demnitate şi iese din nou la viaţă. Faptul că ceva este învechit naşte ideea de nemurire, căci dacă o credinţă religioasă sau un privilegiu politic moştenit, acumulat, a ajuns să fie în timpul existenței sale la un anumit rang de venerație, atunci este cu siguranță criminal să înlocuiești ceva *antic* cu ceva *modern*. Iar în ultimul rând, îl avem pe cel care observă totul cu un ochi distrugător. El trebuie să folosească forța pentru a condamna. Orice trecut trebuie condamnat!

După ce am văzut cele trei moduri în care se împletește istoria, ar trebui să ne gândim și la modul în care se reflectă barbarismul. În ce fel ne uităm la civilizații? Cu ce ochi le privim? Suntem oare dominați de tradiții? Vrem să stăpânim istoria? Sau poate să ne găsim cu ușurință

un loc în cadrul ei? Dacă lucrurile stau așa, atunci cum de mai apar barbarii? Cum se manifestă barbarismul? Dacă noi ne aflăm situați într-o istorie de tip monumentalist, tradiționalist, critic, sau poate în alte moduri de a constrânge istoria, de a pune mâna pe ea, cum putem ști cu certitudine cine este barbar și cine nu este? Derivat cu sufixul grecesc *–ism*, care denota la origine *a imita un comportament, a acționa într-un anume mod imitativ*, barbarism ar însemna *a se purta precum un barbar*.[49] Și, ce înseamnă, până la urmă, a te purta ca un barbar?

Comportamentul barbar în contemporan ar fi caracteri-zat, după Mattéi, de ignoranță, înfumurare, neputință creatoare și dorință de distrugere sau regresiune.[50] Cumva, în aceeași notă a înfumurării și a sterilității creatoare, Michel Henry[51] vede barbaria în *hipercunoaștere*, în tehnica ce pare să înghită totul, de care se teme și se dezice în egală măsură, o hipercunoaștere, o dragoste exacerbată de cunoaștere ce aduce într-un final tocmai la o *lipsă de cunoaștere*. De unde teama aceasta de barbar? De unde îngrijorarea și spaima unei noi barbarii?

> De ce urâm și ne temem de o posibilă revenire la barbarism? Pentru că i-ar face pe oameni chiar mai nefericiți decât sunt? Nicidecum! Barbarii fiecărei epoci au fost *mai fericiți*: să nu ne înșelăm singuri! – Motivul este că pornirea noastră spre cunoaștere a devenit prea puternică pentru ca noi să fim capabili să vrem fericirea fără cunoaștere sau fericirea unei himere puternice și ferm înrădăcinate; chiar și numai a ne imagina o asemenea stare de lucruri ne este dureroasă! [...] credem cu toată sinceritate că omenirea trebuie să se considere mai exaltată și mai alinată sub impunerea și suferința *acestei* pasiuni decât s-a considerat mai-nainte, când invidia produsă de mulțumiri mai necioplite ce se trag din barbarism nu fuseseră încă depășite. Poate că omenirea va pieri chiar pentru cunoaștere! [...] Da, cu toții urâm barbarismul – toți am prefera distrugerea omenirii mai degrabă decât o *pierdere* în cunoaștere! Și, în cele din urmă: dacă omenirea nu va muri dintr-o *pasiune*, va pieri dintr-o *slăbiciune*: pe care o preferăm? Iată întrebarea cheie. Dorim pentru omenire un sfârșit în foc și lumină, ori unul în nisip?[52]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

[49] Cf. R. G. Collingwood, *The New Leviathan*…, Oxford University Press, London, 1947, p. 542.
[50] V. Mattéi, *Barbaria interioară*…, p. 11.
[51] Michel Henry, *Barbaria*, Institutul European, Iași, 2008.
[52] Friedrich Nietzsche, *Daybreak : Thoughts On the Prejudices of Morality*, [Clark, Maudemarie.; Leiter, Brian – eds., R. J. Hollingdal - traducător] Cambridge University Press, Cambridge, 2001, aforismul 429, p. 184.

# II. Estetica barbară

## 1. Introducere în arta barbarului contemporan

J'abomine les doctrines et leurs impertinences (Debussy)

*Secolele XX şi XXI deplâng moartea artei prevestită de Hegel. Cultura toată pare a cădea din înaltul ei, în mundan, din eter, în mocirlă. Arta se coboară dintre astre, printre cerşetori. Ce mai rămâne din artă odată ce-a fost denudată de tot ce o definea? Ce păstrează barbarul actual din vechea artă, marea artă hegeliană? Ce pune în locul artei pe care o detronează? Înspre acestea vom privi cu mirare și curiozitate, încercând să înțelegem încotro se îndreaptă arta barbarului de astăzi. Vom observa şi totodată examina modul în care barbaria se împleteşte cu arta. Propriu-zis, vom încerca să analizăm, din diferite perspective, infiltrarea nihilismului, ca forță a barbarului, în spaţiul artei. Este tentant să priveşti arta cu un ochi critic, dar mai tentant este să vezi şi dacă a mai rămas ceva din ea. Astfel, capitolul se învârte în jurul unei ciocniri ce îşi propune să dezbrace noul şi vechiul de haine.*

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

Din acest *cumul de forțe* se va naște dorința de nou și de schimbare radicală a curentelor viitoare. De aici va lua ființă avangarda și impresionismul, cubismul și abstracționismul, precum și suprarealismul, dezicându-se de vechea paradigmă, de tradiție, pe care o vor nega cu fervoare în tentativa de a naște din nimic. Or, după cum avea să demonstreze chiar evoluția acestor curente, un asemenea demers este *vădit* imposibil. *Nihil ex nihilo*. Căci, deși manifestele declară statutul noii arte ca anti-artă, aceasta nu se poate detașa de pârghiile artistice și culturale ce o leagă inevitabil de vechi. Noua artă, în măsura în care se așază opozitiv în fața artei tradiționale, nu poate să nu se raporteze la aceasta. Căutând oniricul în defavoarea realului, suprarealismul se leagă de paradigma de care susține că se ferește, iar aceasta deoarece suprarealul (subrealul) nu este altceva decât o variație a realului, iar oniricul însuși nu este decât o transpunere a *ceea ce este* – adică a realului – în planul visului. Tot așa, cubismul pune problema formei, dar păstrează ideea de formă din vechea tradiție, după cum și impresionismul se joacă cu nuanțe și culori fără a se putea desprinde de această idee. Și tocmai aici se vede potențialul nihilist al artei noi, dar un potențial niciodată dus la împlinire întru totul, a cărei desăvârșire este, fie spus, imposibilă.

De fapt, nihilismul anti-artei este o destrucție (*destructio, destruere*), o descompunere în elementele constitutive a vechii arte, precum și o recompunere, însă una din chiar aceleași elemente originale, neexistând posibilitatea înlocuirii lor reale. Or, potrivit lui Henry, tocmai acest proces artistic de (de)construcție reprezintă marea amenințare a artei. Și, iată cum arta ajunge să supună natura, cum se desprinde de *mimesis*-ul grec în favoarea unei libertăți ce poate fi, în accepția aceluiași autor, distructivă, iar nu doar destructivă, totul pornind de la o voință extremă ce amenință cu autodistrugerea.

În cele din urmă, Henry avea ca scop „atenţionarea la gravitatea reducţionismului originat în înţelesul galilean al ştiinţei care reduce calităţile sensibile ale realităţii şi mai ales a specificului vieţii la un model explicativ de tip matematic."[53] Autorul nu putea să nu se teamă de

[53] Dan Chițoiu, „Ontologia operei de artă și experiența estetică", Axis, Iași, 2008, p. 69.

hipercunoașterea spre care se îndreaptă astăzi omul, și pe care o percepe ca pe o cale spre autodistrugere culturală, iar asta pentru că hipercultura nu este altceva decât un amalgam de iluzii, o utopie a cunoașterii, pe care omul actual ține să-și clădească lumea, și care nu este altceva decât un teren mâlos incapabil să susțină vreo *arhitectură*, oricât de ușoară.

Ca parte a perioadei ingrate, avangarda pune în primplan banalul, prozaicul, omul, efemerul. Aceste elemente vor înlocui *arta majoră*. Tinderea aceasta spre comun, pe de o parte, și spre hipercunoaștere, pe de alta, oferă o combinație halucinantă între mizer și măreț, dar una iluzorie, punând în față doar iluzia cunoașterii ideale, o artă a vremelniciei, a prozaicului, a omului, de unde și căderea în cotidian și în mediocru a artei, valorizarea a ceea ce anterior fusese considerat nevaloros. Rezultatul este un *nou* artistic, însă unul înrădăcinat în vechi, aceasta fiind singura cale de a exista a noului, în care se legiferează noi legi ale compoziției. În arta plastică, formele și culorile devin amețitoare, în muzică, notele *produse* electronic înlocuiesc orchestrele, suportul artistic se modifică, nimic nu mai pare să amintească de vechea legătură cu arta burgheză, și totuși artificiile folosite sunt, în esență, aceleași.

*

Mai exact, trecerea de la tradițional, la banal, în limbajul lui Henry, se vede cel mai bine în cazul arhitecturii – unde spațiul construit își pierde încărcătura semiotică. Materialele de construcție convenționale sunt înlocuite de unele inovative, designul interior caută acum să îmbine nu numai esteticul cu utilul, ci și cu uimirea, realizată prin înclinație spre oniric, spre forme care să pună la încercare norma și să șocheze, dar care să aducă mult căutatul nou, nu doar în exterior, în ornament, ci și în funcționalitate. Iar aici intră variile proiecte transformabile, scaunul ce devine masă, ori poate magazia de unelte devenită cabană de vacanță printr-o apăsare de buton. Odată cu volatilizarea tradiționalului, se produce și ruperea de semnificațiile stabilite cutumiar. Prin urmare, dacă, în cazul construcțiilor dintr-un sat precum Bororo, se poate susține că arhitectura are încă o încărcătură simbolică, atunci, în cazul culturilor *mai evoluate*, dominate doar de material și futil, nu se mai poate afirma același lucru.

Doar că omul *cultivat* nu va vedea diferența și pierderea scopului, a semnificației, ci câștigarea mijlocului, tehnicului. Se va vedea superior prin profitul tehnic, dar nu-și va vedea inferioritatea prin pierderea de suflet, de sens. În consecință, va căuta mereu să își impună propria cultură poporului considerat înapoiat, să-l aducă în planul unui prezent tehnologizat, dominat de tehnicul ce amenință într-atât esteticul.

În aceste condiții, mai putem vorbi de o artă? În ce măsură arhitectura își păstrează, își susține, ori își recuperează caracterul? Va mai fi existând posibilitatea de a (re)considera arhitectura ca act de cultură? O casă a cărei prispă se transformă în cameră de zi a pierdut deja semnificația de loc de trecere, ferit, dar totuși expus, caracterul liminar fiind ignorat cu totul. Și iată cum atotcunoașterea de care vorbea Henry se transformă în ignorare, în pierderea științei anterioare și a conținutului, într-o iluzie a cunoașterii ce va duce cultura la pieire.

Din acest punct de vedere, ne putem întoarce iarăși la Heidegger, la pierderea sacralității, la alunecarea într-o noapte, cu mențiunea că el, prin Rilke, vede totuși o salvare prin apariția *îngerului*, în vreme ce Henry se teme *doar* de noua barbarie.

Pornind de la ideea că există un adevăr absolut, iar arta are capacitatea de a exprima în formă sensibilă absolutul, natura artistică a arhitecturii stă în posibilitatea ei de expresie. După cum am văzut mai devreme, în post-modernitate, includerea unui act în rândul celor artistice și, prin extensie, în rândul actelor culturale, se rezumă la puterea de expunere. Or arhitectura urmează întru tocmai traseul schițat de celelalte arte. Și ea se rupe de convenție, caută fantastul, se dăruiește cu nesaț iluziei. Cum altfel poate fi înțeleasă o clădire ce pare să sfideze legile

fizicii, al cărui centru de greutate ar trebui să-i producă prăbușirea imediată, or mobilierul ce se preschimbă dintr-o piesă într-alta, deschizându-se ca o floare, ori pliindu-se ca o aripă?

Întrebarea care trebuie să ne frământe acum cu necesitate este: încotro să căutăm arhitectura, după un (nou) declin al *artei*, după *arta decadentă*? Oare arhitectura își mai poate *pro*pune, în mod organic, drept obiect sentimentul *simțirii*, *trăirea* gândirii și artei, după ce a trecut prin filosofia nietzscheeană, prin avangarde și, mai mult, prin întinderea virală a științei? Contemporanul a căzut în tehnică, s-a făcut o lume predată inocent și facil hipercunoașterii iluzorii. Situația fiind ca atare, înțelegând că arta nu de puține ori, și nu de puține glasuri, va fi fost rostită ca muritoare și muribundă, vom căuta să vedem dacă sucombarea s-a produs din plin, iremediabil. Totodată, adoptând accepția artei ca *expresie în formă sensibilă a trăirii*, vom privi înspre posibilitatea arhitecturii de a exprima sentimentul într-o epocă în care zvâcnirea interioară se vrea uitată, în această *nouă barbarie* a tehnicii moderne.

Nietzsche va fi intuit pieirea artei mari – pe linia lui Hegel –, dar tot el va fi fost cel care, fără de voie, a dat unealta sfărâmării artei: ciocanul nihilist. De aici, artistul putea fi oricine: un oarecare mânuind o tehnică la modă era demn a fi numit artist, iar orice putea, deodată, fi considerat operă de artă. Urmând acest fir, ajungem inevitabil la concluzia că arta nu mai e artă: arta ni se arată ca *nimic* din ce era odinioară.

Platon respingea artele frumoase pentru că imitau natura, văzând în *mimesis* un dușman al cunoașterii, al adevărului, prin aceea că punea o replică a realității în fața lumii, prezentând-o ca *reală*. La Aristotel, arta avea funcții ample, de la stârnirea unor *sentimente* puternice, precum mila ori frica, la expierea unei vini colective, la un catharsis datorat exclusiv artei și participării *trăite* la procesul artistic. Dar începuturile artei, cultivate în secolele ulterioare, aveau să fie violent respinse de avangardă. Înarmați cu *ciocanul*, cu nihilismul în brațe, ca scut și suliță, avangardiștii atacau arta de pe toate flancurile. S-a cerut moartea artei. S-a cerut ca arta să fie ruptă de chiar *trăirea* și *sentimentul* ce-i dăduseră firea dintru început. S-a cerut, în fapt, o distrugere artistică spre a renaște din cenușă. Acesta a fost visul modernității. În parte, se va fi realizat. Spunem „în parte“ căci ne amintim, încă, existența unor critici, a unor artiști, ce nu se vor *fi lăsat prostiți de modernitate.*[54]

Vedem, așadar, că arta a rezistat *afrontului* avangardist. Dar până când va mai rezista vechea idee de artă asaltului ce-și propune să o piardă? Modernitatea părea să marcheze sfârșitul artei. Post-modernitatea, însă, aduce o nouă încercare.

Înainte de toate, putem să gândim declinul artistic actual nu ca pe un unicat, ci ca pe o *recurență* dureroasă, însă incontestabilă. În istoria sa, arta a cunoscut numeroase *morți*, în sensul unor decăderi, a unor povârnișuri ce-i amenințau însăși ființa. Din această perspectivă, barbaria de acum apare ca un lucru *de nimic*, o boare de vânt trecătoare. Dar, dacă vom privi problema adânc, vom înțelege *panica*, în statusul ei, întemeiată. Odată ce avem imaginea barbariei celei noi în viziunea unui filosof precum Michel Henry, datele problemei se schimbă radical: ne confruntăm, vom spune cu Henry, cu o barbarie de tip nou. Altfel fie spus, o astfel de *sălbăticie* în domeniul culturii nu a fost cunoscută până acum. Barbaria pe care o trăim acum este o barbarie *mutantă*, a unui om *mutant*.

Sub ispita unei puteri nelimitate, dar iluzorii, oferite și primite fără efort de omul contemporan, arta nu-și mai găsește rostul. Cel mai adesea, resimțim bătaia unui gând fugar ce pare să se înstatornicească: *arta nu mai are nici un rost; arta? Nu are sens*. În fond, tehnica pare să poată oferi cu prisosință ceea ce arta punea doar în vedere. Pentru a dobândi un sens, o trăire,

[54] Cf. Antoine Compagnon, *Cele cinci paradoxuri ale modernității*, Săgetătorul, Echinox, Cluj, 1998.

prin artă, efortul personal este maxim. Pentru a trăi în virtual, o apăsare de buton este suficientă. Facilul câștigă în fața trudei.

Ce observăm este că nu mai este vorba, ca până acum, de un atac propriu-zis asupra artei, din partea unei alte forme (pretins??) artistice, ce-ar dori să i se substituie prin violență. Avem de-a face cu o ignorare completă a artei. Văzută ca derizorie, arta încetează să mai fie gândită. Nerostită, nu există. *„Arta"? Nu cunosc acest cuvânt*. Iată barbaria noii epoci! Dacă barbarul, în sensul prim, era cel care nu cunoștea civilizarea, barbarul de acum nu cunoaște arta. Și atunci, ne întrebăm, ce loc să-și găsească simțirea, gândirea în artă, iar arta în arhitectură? Arta nu-și mai găsește locul în sine. Arta în artă (sau în arhitectură) este *vetustă*.

Trebuie spus, trăim o sălbăticie în desăvârșită civilizare. Dar, în această linie de gândire, ne întrebăm: *avem o artă, ce facem cu ea? O depozităm, în vreun ungher uitat, ori o punem să trăiască cu noi, pentru noi?* Mai poate arhitectura să înglobeze arta? trăirea? sentimentul? gândul? Mai are vreun rost să o facă?

*Primitivitatea* omului contemporan se distinge de premergătoarele *căderi în necultivare* prin aceea că se produce *doar* la nivelul culturii. Tehnica, în schimb, prosperă. Pentru Hegel, așa cum istoria reprezenta o evoluție înspre libertatea umană, tehnologia avea să elibereze omul de propriile-i neajunsuri și limitări naturale. Vom înțelege de aici că, în fapt, Hegel propovăduia un (om, și nu numai) *natural*, potențat de artificial.[55] S-a deplâns tehnica lipsită de conținut. Avem mijloace, ustensile, cum va fi spus Heidegger, dar nu mai avem substanță. Într-o formulare mai apropiată culturii române, avem *forme fără conținut*,[56] suntem *plini* de goluri.

Decadenții căutau să-și răzbune propriile neajunsuri prin arta lor, de unde disprețul întreg pus de Nietzsche asupra-le. Barbarii de azi caută să-și ferească propriile goliciuni prin refuzul lor. *Barbarul* nu vrea să pună în față arta, pentru că nu o deține. Respinge sentimentul, pentru că nu simte. Se dezice de trăire, pentru că traiul său este limitat la un ecran de calculator și un șir de butoane. Cum ar putea expune ceva ce nu cunoaște? Dacă nu suferă, ce suferință să arate? Dacă nu iubește, ce iubire să facă să *ră*sune? Inert, cum să pună mișcarea pe pânză? Neavând nimic, se avântă în senzațional. Barbarul, în acest sens, *face și el ce poate*. Așa cum sălbaticul nu purta haine, necunoscând rușinea, barbarul nou nu se *învește* în trăire, netrăind.

Odată stabilită caracteristica esențială a *noii barbarii*, ca fiind aceea a preponderenței tehnicii, trebuie să ne dedăm unei incursiuni într-o perspectivă estetică având ca interes relaționarea tehnicului cu domeniul artistic. Astfel, extrăgând ideile de prim interes pentru argumentarea noastră, vom trece în revistă câteva asemenea. Pe de o parte, avem ideea lui Theodor Adorno[57] potrivit căreia, în perioada industrială – în alți termeni, în epoca tehnicii – *mimesis*-ul grec este dislocat de obiectivare. Odată ce lumea – în termeni heideggerieni – este situată opozitiv, văzută ca obiect și lucru ce poate fi produs, folosit, înlocuit, problema *mimesis*-ului își pierde conținutul, precum chiar cuvintele *artă, sentiment, inimă*.[58] Totul devine calcul și dispozitiv, iar trăirea este anulată, existența ei este negată și ignorată. Estetica devine o formă de valorizare a *ceea ce se află la îndemână*.

Pe de altă parte, pornind de la afirmația lui Arthur Danto,[59] cum că arta se încheie nu ca moarte, ci ca desăvârșire, sfârșitul apărând ca împlinire și rod, ne-am dezice facil de Hegel, cât și

---

[55] Cf. Harries, Karsten, *The Ethical Function of Architecture*, MIT, Massachusetts, 2000, p. 358 și *urm.*

[56] Avem aici în vedere teoria maioresciană a formelor fără conținut ce se arată actuală în contextul de față (v. Titu Maiorescu, *Critice*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996).

[57] A se vedea Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris, 1974, esp. „L'art a l'ère industrielle."

[58] Cf. Heidegger, Heidegger, *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995, esp. „La ce bun poeții," „Întrebare privitoare la tehnică."

[59] Cf. Arthur C. Danto, *The Wake of Art*, OPA, 1998.

de Nietzsche, şi am privi optimist lumea nouă a tehnicii. Pe de altă parte, avem în vedere afirmaţia lui Hegel că *totul în istorie se repetă*, dar şi completarea lui Marx, că diferă ca aspect, întâi ca *tragedie*, apoi ca *farsă*. Astfel, am vedea morţile artei ca succesiune de mascarade, de calităţi crescând îndoielnice. Cât despre avertismentul de acum asupra unei morţii artistice, ar părea o glumă nesărată, repetată *ad nauseam*.

Dar asta ar însemna mai mult decât să acceptăm că orice transformare este în mod necesar organică, că orice mutaţie se produce în vederea trecerii *naturale* într-o stare mai adaptată condiţiilor nou create. Ar însemna să capitulăm în faţa oricărei pretenţii de artă, să acceptăm că arta stă în orice. Or, dacă orice este artă, dacă arta îşi dinamitează limitele, arta, ca atare, încetează să existe. Fără hotare, fără un corp care să o conţină, arta nu există, sau este un biet *abur*, imposibil de prins, un gol spre care mâna se întinde neputincioasă.

Contrar unei tentaţii de a spune că arta a încetat să existe în contemporan, vom afirma că, în măsura în care există expresie în formă sensibilă, arta trăieşte. În acest punct se cade să ne aplecăm iară asupra arhitecturii, ca formă artistică. Dacă vrem să susţinem că îşi reţine caracterul artistic în această *nouă barbarie*, va trebui să argumentăm că are încă acea capacitate de expresie a trăirii. Iată punctul la care doream să ajungem. În situaţia dată, mai poate arhitectura să exprime? Ori s-a limitat la funcţionalitate? Mai este estetică, mai caută frumosul înţeles ca pulsiune interioară, ori se lasă constrânsă de goana tehnică spre formă şi *ustensilitate*?

Lumea este, indubitabil, a tehnicii. E dârloaga vechiului sclav erijat în stăpân. Rinul nu mai există în sine, ci ca *sursă de*...Rinul e doar producător şi furnizor de *ceva*: atracţie turistică, energie, orice, doar emoţie genuină, nu. Abolită din arta avangardistă, emoţia este acum expulzată din existenţa umană. Omul nu are de ce să simtă. Arta nu are de ce să fie. Tehnica poate substitui totul. S-ar părea că lumea se schimbă într-un *necunoscut* nedemn, că se prăvale într-o prăpastie, de pe fundul căreia nu s-ar mai ridica nicicând.

Situaţia, însă, poate fi privită şi mai puţin tragic. Schimbările pot fi mutaţii, însă mutaţii naturale. În acest caz, un *om cu branhii* nu ar fi o anomalie, doar un pas către apă, prevestirea unei potenţiale întoarceri la mediul acvatic a omului. Atunci, ideea regresiei nu ar apărea niciodată. Involuţia nu ar fi gândită. Totul ar fi progresie către un mereu alt *om nou*.

Din acest punct de vedere, omul nou – fie că este al unui regim politic, ori al tehnicii – este o etapă evolutivă *simplă*. Drama nu este resimţită. Isteria decăderii este abandonată. Perspectiva este frustă: a coborî un deal nu este decât un pas, urmat poate de altul în sus sau în jos; tot ce contează este mersul, iar nu ascensiunea sau coborârea. Mişcarea *doar* pare să aibă importanţă, direcţia este insignifiantă. Ori tocmai mişcarea este definitorie acestui *mutant*, acestui *nou barbar*, el însuşi nevăzându-se static, ca ceea ce *este*, ci dinamic, ca ceea ce *devine*.

*Omul lui Google* doreşte răspunsuri, actualitate, efemeritate şi viteză.[60] Problema interiorităţii se arată perimată, nu mai este *de actualitate*. Totul se caută în vederea unui scop, satisfacerea unui hedonism ce pune în primplan *acum*-ul, *aici*-ul. Nu plăcerea este noutatea acestui *homo novis*, ci plăcerea ca scop *şi* mijloc. Totul se învârte în jurul individului în căutarea senzaţionalului. Pentru acesta, *Suferinţele tânărului Werther* sunt lipsite de valoare şi înlocuite de un meci dinamic. Valorizarea se schimbă radical, iar în tocmai acest orizont trebuie privit sentimentul şi posibilitatea lui de semnificare. Să întrebăm dacă arhitectura mai poate exprima trăirea este, înainte de toate, să întrebăm dacă trăirea mai poate fi exprimată. Desigur, putem afirma uşurinţa exprimării, dar nu şi relevanţa ei. Putem presupune o arhitectură care nu se va fi lăsat pradă goanei după nou, care, *nenatural*, în contextul excluderii din fluxul general, să mai poată exprima. Ce folos, dacă nu va exista un receptor? Până la urmă, semiotica se dispersează în

[60] Cf. Baricco, *Barbarii*, Humanitas, Bucureşti, 2010.

lipsa nu numai a emițătorului, a codificatorului, dar și a receptorului, a celui care poate să decodifice.

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## 2. De pe urma nihilismului

Opțiunile mele se îndreaptă spre artiștii
care nu s-au lăsat prostiți de modernitate.
(Antoine Compagnon)[61]

*De la aristocrat, avangarda se avântă în lumea mică a dramei de bucătărie, de la elitism, se ajunge la mediocrul ce se autopropagă și autoproclamă suzeran al artei. Baudelaire, Flaubert, Hegel sunt doar câțiva dintre cei care, încă dinainte de a se instaura definitiv, respingeau dezgustați ceea ce avea să devină noua artă, noua cultură, mai exact,* anti-arta *și* anti-cultura *modernă. Ce este anti-cultura? Ce vrea să fie? Care au fost argumentele și contra-argumentele aduse noii arte?*

Păstrând privirea asupra rolului nihilismului în artă, discutat în capitolul precedent, vom porni de la afirmația lui Antoine Compagnon citată mai sus, într-o încercare de a da seamă de obârșia ideilor și revoluției moderne, de schimbările aduse de aceasta în gândirea europeană. Pe lângă acestea, vom avea în vedere și transformarea generată în cadrul culturii, manifestată asupra acelor autori care par a nu fi fost *prostiți* de modernitate, în pofida unor influențe mai mult sau mai puțin evidente. Totodată, vom încerca o înțelegere a ceea ce Hegel numea „moartea artei," mai exact, în ce măsură este vorba de un final, de un *punct terminus*, sau de o etapă evolutivă.

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## 3. Literatura dincolo de barbarism

*Am parcurs deja nihilismul și infiltrarea sa în artă. Acum se cade să vedem unde se situează literatura în acest vârtej, ce schimbări va fi suferit scrisul beletristic, expresia romanescă, dar și cea teatrală, cât și forma ca mijloc de a da seama de o perspectivă asupra lumii. Într-o lume barbară, dincolo de proiectul nihilist, cum se prezintă literatura?*

Vidul, staticitatea, lipsa unei evoluții, repetitivitatea, pierderea memoriei[62] inundă literatura de secol XX. Romanul nu se mai scrie pentru istorie (poveste, narațiune), căci modernitatea ne-a vindecat de istorie. Nu mai există o desfășurare, și nu mai există niciun final. După cum observa Peter Brooks, noul roman al modernității – despre care Compagnon spunea că

[61] Antoine Compagnon, *Cele cinci paradoxuri ale modernității*, Săgetătorul, Echinox, Cluj, 1998.
[62] Cf. „Amintirile mele sunt precum pistolii din punga diavolului. Când au desfăcut-o au găsit în ea doar frunze uscate," J.-P. Sartre, *Nausea*, Lloyd Alexander [tr.], New Directions, Publishing Company, New York, 2007, p. 32.

„nu revendică de fapt nicio ruptură și refuză mai cu seamă eroismul blestemat al avangardelor“[63] – înșală așteptările, oferă cititorilor doar frustrarea unui eveniment indicat vag, sugerat numai, așteptat la nesfârșit, niciodată oferit.[64] „Înnoirea propriu-zisă a romanului începe cu opera lui […] Kafka,“ cu omul condamnat *din afară,* „într-o lume fără iubire, în care dragostea autentică, cea izvorâtă din sentiment, din afecțiune, n-are șansă, substituindu-i-se relațiile bazate pe interese,“[65] o lume a claustrofobiei și, totodată, în mod paradoxal, a agorafobiei.[66] Ce altceva este *Metamorfoza* lui Kafka dacă nu trecerea de la forma umană conținând una entomologică, la o formă pe măsura conținutului? Personajul nu evoluează (sau regresează) dinspre om spre gândac, ci este la final ceea ce este și la început. Progresul nu există, rezultatul fiind *întoarcerea aceluiași*.

Pe de altă parte, *Strigarea lotului 49* anticipă la fiece moment o dezvăluire, titlul de asemenea, dar finalul destramă vălul misterului. Strigarea este înțeleasă inițial, la o primă lectură a titlului, fie ca strigăt, fie ca plâns. Finalul romanului, abia, clarifică sensul. Este o simplă anunțare a lotului 49, ce se desfășoară în cadrul unei licitații. Observăm aceeași modalitate de a trece dinspre ideal spre factual, la fel cum arta mare se lăsa furată de arta mică. Așteptările cititorului, obișnuit cu modul complex de a se raporta la o realitate, fie scrisă, fie citită, sunt acum înșelate de banalul cotidianului fără de tremur. Dacă Renașterea avea să se desfășoare în spațiul idealului, atunci romanul, precum avangarda, avea să se lase condus de o limitare fixată nu atât ca ideal, cât venită dinspre metodă.

Asemănătoare sunt și piesele lui Beckett în ce privește finalul. Dacă desfășurarea piesei *Așteptându-l pe Godot* – în măsura în care se poate vorbi despre o „desfășurare“ a staticului – este repetitivă, atunci *mărețul* final nu mai există. Godot nu apare, piesa și personajele rămân suspendate, condamnate să trăiască și să retrăiască aceleași momente, nicicând amintindu-și trecutul, sentimentul de *déjà-vu* fiind doar al cititorului, amintind de Sisif ce-și împinge la nesfârșit bolovanul spre culmile dealului. Nici Vladimir nu-l va întâlni pe Godot, după cum nici Sisif,[67] în *Mitul lui Sisif* al lui Camus, nu-și va încheia munca.

Pe aceeași linie se încheie și *Cu ușile închise* a lui Jean-Paul Sartre, un infern *claustrant, fără ieșire* [*Sans sortie, No Exit*], dar și *The Caretaker*, a lui Harold Pinter, piesă statică prin excelență. Asemenea celorlalte menționate, nu are în vedere niciun conflict real. Iar *Rosencrantz and Guildenstern are Dead*, chiar în forma sa cu tente post-moderniste date de o reinterpretare a clasicilor, anume a lui Shakespeare, *Hamlet*, nu evadează din eterna reîntoarcere atât de evidentă în jocul personajelor cu moneda ce cade, inevitabil, invariabil, „on its head.“ Alături de Rosencrantz și Guildenstern, cititorul ori spectatorul nu poate decât să se întrebe: „what are the odds?“

---

[63] Compagnon, *Cele cinci paradoxuri*…, p. 133. Cf. „Avangardele istorice, nihiliste și futuriste, călăuzite fiecare de câte-o teorie, credeau în sensul inovației artistice, or creația pop a anilor 1960 și mai apoi acel *n'importe quoi* al anilor 1970 au scos arta de sub imperativul inovației. Suntem deci vindecați de maladia istorică pe care o identificase Nietzsche. Arta a ajuns la autosuficiență, pe care o proclamase cu obstinație, dar nu o realizase încă. A șters orice distincție între ceea ce este și ceea ce nu este acceptabil, a suprimat orice definiție, pozitivă ori negativă, a obiectului artistic, “ Compagnon, *Cele cinci paradoxuri...*, pp. 169-170.

[64] V. Brooks, *Reading for the Plot*, „In Conclusion: Endgames and the Study of Plot“, pp. 313-323.

[65] Florian, *Kitsch-ul*…, pp. 90-100.

[66]Cf. Martin Amis, „[l]a Kafka, cele două coșmaruri – unul claustrofobic, celălalt agorafobic – sunt, în realitate, unul și același; și nu se încheie la venirea dimineții“ în *The War Against Cliché. Essays and Reviews 1971-2000*, Vintage, London, 2001, p. 400.

[67] A cărui fericire poate fi pusă și pe seama lipsei amintirii, a neconștientizării reîntoarcerii, după cum aceasta nu este conștientizată nici de personajele lui Beckett.

În ceea ce privește *noul roman*, finalul a încetat a mai fi prezent. Ceea ce rezultă de aici este un roman sec, a cărei lectură se va face cu un oarecare gust amar, cerându-i, parcă, cititorului să se obișnuiască spre a savura conținutul implicit. Compagnon se întreba, și odată cu el și noi, „[f]ără un final, ce povestire mai stă în picioare?“[68] Dar *noutatea* noului roman stă tocmai în lipsa unui final, în punerea în scenă a unui final multiplu. Un exemplu simplu în acest sens este romanul *Iubita locotenentului francez*, a lui John Fowles, al cărui narator se joacă de-a naratorul, de-a demiurgul capricios, indecis, neștiind ce final să aleagă și, astfel, lăsându-l pe cititor să se lase sedus de taina indecisului. Dus chiar mai departe, finalul variat se transformă în istorie variată, cum se întâmplă în povestirea lui J. L. Borges, *Grădina potecilor care se bifurcă* sau în romanul lui Italo Calvino, *Dacă într-o noapte de iarnă un călător*.[69] Nu cu mult diferă nici piesa lui Osborne, *Privește înapoi cu mânie*, a cărei situație finală o oglindește pe cea inițială. Mânia este prezentă independent de micile schimbări ale personajelor. Un personaj feminin umple rolul celui inițial, asemenea unei duble, a unei rezerve într-o piesă de teatru.

Un loc aparte îl ocupă scrierile lui Dino Buzzati. Ca reprezentant al suprarealismului, acesta îi urmează lui Boris Vian. Personaje himerice, a căror existență nu poate fi acceptată (ca fiind verosimilă), dar care nu poate fi nici negată, populează lumea fantasmagorică a scrierilor lui Vian. Motani ce pot cădea pradă alcoolului (*Blues pentru o pisică neagră*), câini în căutarea unui *uapiti* (*Iarba roșie*), cuie ce pot fi crescute din trupuri umane (*Spuma zilelor*), case ce descresc, sufocându-și locuitorii, *sufocați* de flori crescute în piept, tărâmuri cu iarbă roșie și mâncători de păcate (La Gloïre, *Smulgătorul de inimi*) sunt doar câteva elemente ce compun aceste meleaguri care, asemenea *fetei morgana*, nu pot fi gândite ca ireale deși, în mod rațional, sunt explicabile și catalogate ca ținând de oniric, de reverie, de halucinație, de unde și încadrarea lor în subrealitate (sousréalisme, ulterior abia, surréalisme, „rodul fanteziei și a umbrei,“ „un nou regim de realitate [al cărui rol este de a realiza] o stabilire de raporturi inedite, de corespondențe relevante între lucruri“[70]).

Opera lui Buzzati, va fi, așadar, o operă a halucinantului, a visului. *Marele portret* al lui Buzzati pune în scenă o problematică a lumii mecanizate, a unei lumi ce riscă a fi înlocuită de artificial, de pastișă, de fals, cumva cum se întâmplă și cu arta care, odată cu revoluțiile avangardiste, cu mișcările moderniste, cade și decade, în locul ei punându-se un substitut ce-și neagă artisticitatea, anti-arta, acea artă a vidului, lipsită de poeticitate (prin respingerea meșteșugului), dar și de *poieticitate* (prin respingerea sentimentului, a trăirii).

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

[68] Compagnon, *Cele cinci paradoxuri*…, p. 172.

[69] Atât de diferită de situația din povestirea „Pierre Menard, autorul lui *Don Quijote*,“ când narațiunea supracanonică își subjugă autorul, împiedicând pastișa sau, mai bine spus, forțând pastișa să reflecte întru tocmai opera originală, canonul impunându-se de astă dată fără drept de apel.

[70] Ion Biberi, *Arta suprarealistă. Privire critică*, Meridiane, București, 1973, pp. 35-37.

## III. Etica barbară

Despre etică, J.-J. Desanti spunea: „Rădăcina eticii este pur și simplu întîmpinarea altului. Contrariul eticii este, după mine, refuzul altului, închiderea față de ceea ce nu cunosc, care este dintr-o altă cultură, care are un alt mod de gîndire și pe care-l voi considera ca exterior tribului meu. A întâmpina exteriorul este, cred, gestul fundamental al oricărei etici, și el constă în a refuza frontiera pe care comunitatea la care simt că aparțin istoric mi-o impune.“[71] Anularea granițelor și a situării opozitive între *eu* și un altul, ar fi, atunci, esența eticii. Totodată, vizează capacitatea individului de a se preda grijii pentru o altă ființă decât sieși,[72] non-indiferenței față de un non-eu, caritate, milă și iubire.[73]

În fond, etica ni se arată ca fiind *acceptarea* altuia ca altul, în deplinătatea alterității sale, rezistența tentației de a-l reduce pe *altul* la *celălalt*.[74] Altfel spus, etica ține de scăparea de sub

---

[71] Desanti apud. Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*, Paralela 45, Piteşti-Bucureşti, 2002, p. 7.

[72] Cf. Emmanuel Levinas, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, All, Bucureşti, 2000, pp. 214-219.

[73] Dar la ce iubire și, implicită, la ce etică, se va putea spera de la un *homo tehnicus*? „Cei care au tendința de a fetișiza tehnica sînt pur și simplu oameni incapabili să iubească,“ Gabriel Marcel, *Les hommes contre l'humain*, apud. Thomas de Koninck, *Noua ignoranță*…, p. 75.

[74] În *Figuri ale alterității*, Jean Baudrillard și Marc Guillaume fac distincția între *celălalt* și *altul*, punând problema înlocuirii unui termen cu celălalt. În fond, problema pe care o desprindem din schimbarea termenilor este aceea a nevoii de a vedea pe *celălalt* ca pe *un altul*, gest ce ar permite *înțelegea* lui. Privit ca pe o variantă a eului propriu (un alt eu), *celălalt*, devenit *altul*, devine comprehensibil. *Celălalt* este un străin, necunoscut, bizar, care scapă eului cu desăvârșire prin diferențe ireconciliabile. Redus la *altul*, poate fi înțeles, chiar dacă, în fond, este o înțelegere iluzorie în măsura în care este falsă, pornind de la o reducție falsificatore. Așa cum nu pot înțelege Universul reducându-l la ființa umană, nu pot înțelege complexitatea *celuilalt* reducându-l la un *altul*, adică, la *mine*. Altul sunt eu! Iar eu sunt un altul! Decontextualizată și întoarsă, afirmația lui Rimbaud spune întocmai: *Un autre (ou L'autre) c'est moi!* Însă acest procedeu este specific post-modernității. Doar acum se încearcă disperat integrarea oricui, într-o luptă colonială de *decolonizare*. Încercând o spălare a păcatului de asuprire, conquistadorii se arată binevoitori sclavilor de veacuri, îi aduc în saloanele culturale, în canoane și îi impun ca mari descoperiri ale unor *alte culturi*, asemenea lor, ce tocmai prin similaritate trebuie să-și câștige – în fapt, să accepte darul prea generos al colonizatorului – locul printre culturile ce până nu demult le striveau. Însă, trebuie spus, această *discriminare pozitivă*, alături de încercarea de valorizare prin raportare la sine, de reinterpretare prin prismă proprie, nu rezultă în nimic altceva decât în pierderea culturii *celuilalt*. În urma întregului proces, *celălalt* nu mai este decât *un eu* de care pot dispune după bunul plac. Or, întreg procesul nu este altceva decât continuarea violentărilor de altă dată, însă îmbrăcate subtil sub forma interiorizării unui străin. Pe celălalt îl descompun în fărâme ușor de prins, dintre care aleg ce-mi este mai la îndemână și le lipesc sub forma *altuia*; odată ce îl am în fața mea pe *altul*, și înțeleg și că este reductibil la *mine*, procedez întocmai. Rezultatul este că mi-am făurit din celălalt o statuetă după chipul și asemănarea *mea*, mi-am făcut din celălalt un chip cioplit, cizelat, *civilizat* ce-mi este asemenea, ce mă reprezintă, ce *este eu*, iar *celălalt* este pierdut iremediabil. Însă nu același lucru se producea odată. Mai exact, *celălalt* nu era – decât ocazional – redus; nu adeseori se întâmpla ca, într-o încercare de înțelegere, celălalt să fie adus într-un spațiu mai cunoscut și, prin asta, mai accesibil. În schimb, imaginea celuilalt este dintru început compusă, imaginată pornind de la o perspectivă preexistentă, de la *pre*-judecăți asupra naturii sale. Ne pare, însă, că mai curând va fi

forța reducției, de sub nevoia de a face incomprehensibi-lul *comprehensibil*, de a atrage în sfera proprie ceva ce nu îi aparține. Gândind *altul* ca străin, deja mi-l apropii, și mi-l *apropriez*, mi-l aduc la mine, îl iau în posesia mea printr-o asemănare pe care i-o impun. Străinul este celălalt, este cel pe care *deja* îl raportez la mine. Adus și pus în raport, mi l-am asemuit, i-am impus, artificial, chipul meu, mi l-am făcut asemenea, l-am desenat pe *altul* după *chipul și asemănarea mea*.

Și iată cum, pentru acel altul, eu devin zeul ce-l creează. Or, *zeul* acesta, care sunt eu, îl *re*creează, îl reformează, îl sculptează ca dintr-un bloc de piatră, neîmblânzit, *barbar* – altfel spus, îl aduc pe *altul* în civilizația mea și îl civilizez. Eroul civilizator devine tocmai acest eu care formatează, care întinde și taie pe *altul* pentru a-l aduce în forma *celuilalt*. Iar gestul acesta reductiv ține de efortul constant de *civilizare* a *barbarului*, văzut acum ca tragere a *altuia*, a alterității radicale, în alteritatea moderată a *celuilalt*.

Impunând un model de umanitate, un prototip, i-am cerut omului să se conformeze conturului. În neputința de a face întocmai, am instituit discriminări și rasism: „Criteriul nedifere-nțiat al Omului a dat naștere discriminărilor, universalismul ideii de Om cuprinde toată cultura occidentală și dă naștere rasis-mului. Rasismul e modern. Culturile sau rasele anterioare s-au ignorat ori s-au distrus.“[75] Guillaume afirmă că uciderea *diferitului* a fost înlocuită de *colonizare* sau *asimilare culturală*. Problema *altuia*, însă, încă mult prea adesea se rezolvă prin anihilare.

Alteritatea, abundentă în cazul comunităților tribale, apare rară în societățile moderne, prea ocupate să *colonizeze*. Adevărat, cotropirea și civilizarea sunt marile acțiuni ale (post-) modernității, însă *crima* ca atare își găsește și ea locul: devine unealtă a cotropirii, iar nu a stârpirii; crima supune, unde înainte extermina. Cu toate acestea, exterminarea celor ce refuză rolul impus, a *sălbaticilor* ce se împotrivesc domesticirii, nu este, trebuie spus, exclusă. Tot așa cum un creștin ar fi ucis mai abitir trupul dacă astfel își spunea că va salva sufletul, un *civilizat*, un *eu*, mai degrabă va ucide pe *barbar*, pe *primitiv*, decât să-l priveze de *darul civilizației* și al *civilizării*! Însă, dacă avem în vedere și definiția eticii, ca *totalitate a normelor de conduită morală*, precum și faptul că *moralitatea este totdeauna influențată de scopuri mundane*,[76] etica își pierde caracterul pretins imuabil. Etica nu mai este un dat, ci un set de cutume susceptibil de alterări.

---

petrecut în imaginea finală ceva din firea originală a celuilalt în acest din urmă caz, decât în varianta (post-)modernă.

[75] Jean Baudrillard, Marc Guillaume, *Figuri ale alterității*…, p. 7.

[76] V. Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, Fordham University Press, New York, 2000, p. 65.

## 1. Omul şi Supraomul sau Portretul omului contemporan

*Înainte de toate, trebuie spus că barbarismul a venit în gândirea actuală dintr-o clocotire de sorginte nietzscheeană. Este destul de evident că Nietzsche şi-a pus amprenta pe tot ce înseamnă post-modernism, dar la fel de evident este şi faptul că el se sustrage oricărei încătuşări conceptuale. Asta înseamnă că nu de multe ori, ba chiar de foarte multe ori, Nietzsche a fost interpretat după bunul plac al celor dornici să se impună. Cel mai bun exemplu stă lipit în ideea Supraomului, a celui venit să se descătuşeze de ideal, tocmai pentru a se putea pune în acord cu propriile sale trăiri, cu instinctele născătoare de viaţă. Ei bine, ceea ce pentru Nietzsche avea să fie un om înrădăcinat în pământ, un iubitor de joc şi dans cabalistic, pentru contemporanii avizi de reuşită, supraomul avea să devină un simplu robot. De aceea, dacă stăm să ne gândim, din avântul acelei măreţe idei, nu a mai rămas nimic, poate un gând perimat, o ciudăţenie sălbatică, un cost crud de care ne rupem cu atâta ardoare acum. Ne rezervăm acest capitol pentru a stabili şi a fixa conceptul* supraomului*. În măsura în care vom realiza toate acestea, vom fi nevoiţi să vedem şi unde duce ideea Supraomului, care sunt încercările de tip fast-food de a născoci altceva, cum arată noul om, sau de ce este el atât de înfrăţit cu tehnicul.*

Rudolf Steiner susţine, pe urmele lui Nietzsche, că omul, spre deosebire de animal, are puterea şi calitatea de a înfrânge instinctele naturale. Cu alte cuvinte, omul îşi aşază viaţa într-un pat al lui Procust, într-o încercare de a se îndepărta de *primitiv*.[77] În acest chip, omul ajunge să născocească idealuri, ajunge să formuleze diferite norme, doar ca să se poată sustrage de la adevărata sa chemare. Însă, la rândul lor, idealurile derivă din instinctele naturale.

Omul trebuie să înveţe să-şi găsească temeiul în el, şi nu să slujească unui scop impersonal, exterior, unor *idealuri ascetice*. În lumea lui Nietzsche este mai rentabil să trăieşti – sau să fii – în acord cu natura,[78] decât să te pedepseşti cu armele tale *ideale*: „[o]mul trebuie să reflecteze asupra lui însuşi şi să-şi dea seama că el a creat idealurile numai pentru a-şi sluji lui însuşi.“[79] Acest om este cel care vede viaţa sa ca scop în sine. El nu caută idealuri dictate de ideologii, îşi acceptă moartea fără a mai vrea şi altceva în schimb, iar în el se vor fi găsit germenii Supraomului.[80]

---

[77] În fapt, omul încearcă să se rupă de natural, văzut acum ca simplu banal, să-şi conceapă o nouă viaţă pe care o crede a-i fi mai pe *potrivă*.

[78] „Omul care, din lipsă de duşmani şi de împotrivire exterioară, prins în strânsoarea regularităţii obiceiurilor, s-a sfâşiat, s-a hăituit, s-a ros, s-a izgonit, s-a maltratat pe sine cu nerăbdare, acest animal rănit în izbiturile de zăbrelele cuştii sale şi care trebuia „domesticit,“ această fiinţă sărăcită, chinuită de dorul deşertului natal, ce trebuia să-şi găsească în ea însăşi o aventură, un loc de supliciu, o sălbăticie nesigură şi primejdioasă – acest nebun, acest prizonier plin de dor şi disperare a devenit inventatorul „conştiinţei încărcate.“ Dar odată cu ea a apărut cea mai mare şi mai cumplită boală, de care omenirea nu s-a mai vindecat nici astăzi, suferinţa omului bolnav de om, *de el însuşi*, ca urmare a unei despărţiri forţate de trecutul animalic, a unui salt şi în acelaşi timp a unei prăbuşiri în noi situaţii şi condiţii de existenţă, a unei declaraţii de război împotriva vechilor instincte pe care se întemeiaseră până atunci puterea, bucuria şi redutabilitatea sa,“ Friedrich Nietzsche, *Genealogia moralei*, Humanitas, Bucureşti, 2006, p. 93.

[79] Rudolf Steiner, *Friedrich Nietzsche: Un luptător împotriva epocii sale*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2003, p. 62.

[80] „Măreţia omului constă în faptul că el este o punte şi nu un ţel la care să ajungi. Ceea ce poate fi iubit în om este că el e *trecere şi e pierzare*. Iubesc pe cei ce nu ştiu să trăiască altfel decît pierind, fiindcă pierind se depăşesc. Iubesc pe cei plini de un mare dispreţ, căci poartă în ei înşişi un respect suprem: ei sunt săgeţile dorinţei ţintite spre

Supraomul *vrea*[81] să *moară* pentru că el îşi trăieşte şi simte propria sa viaţă, propriul loc (*crescendo*) de unde se naşte virtutea şi creaţia corporalităţii sale. În aceeaşi măsură, trebuie să simtă diferit şi să gândească diferit. Propriu-zis, Supraomul[82] nu trebuie să se piardă în jocul

---

malul celălalt. Iubesc pe cei ce n-au nevoie să cate dincolo de stele o cauză din care să piară şi pentru care să se jertfească, ci ard pentru pământ, ca într-o zi să poată să fie pământul a Supraomului împărăţie. Iubesc pe cel care trăieşte doar pentru a şti şi care vrea să ştie ca să-i dea voie într-o zi Supraomului să fie. Astfel îşi vrea a lui pierzare. Iubesc pe cel care lucrează şi născoceşte, ca într-o zi să-i poată face Supraomului o locuinţă şi să gătească pământul pentru venirea lui, precum şi plante şi animale să-i pregătească: în felul acesta îşi vrea propria-i pierzare. Iubesc pe cel care-şi iubeşte virtutea, căci virtutea este voinţă de-a pieri: săgeată a dorinţei nesfîrşite. Iubesc pe cel care nu-şi pune de-o parte vreo picătură, măcar, dintr-al său spirit, spirit ce-i quintesenţa propriei virtuţi, căci cu astfel de spirit va trece puntea. Iubesc pe cel care îşi face din virtute o fatalitate: astfel, din dragoste pentru virtute vrea să trăiască, dar şi să piară. Iubesc pe cel care nu vrea virtuţi prea multe. O singură virtute face mai mult ca două: e ca un nod, mult mai puternic, de care stă legată soarta. Iubesc pe cel al cărui suflet în cheltuirea-i de sine refuză orice plată, căci nu are să dea vreodată înapoi: acesta doar dăruieşte, fără încetare, iar pentru sine nu ţine nimic. Iubesc pe cel pe care-l cuprinde ruşinea, cînd zarurile cad de partea sa şi care se întreabă atunci: „Nu-s, oare, un măsluitor?“ Căci vrerea sa-i să piară. Iubesc pe cel care naintea faptei sale răspîndeşte mănunchi de vorbe aurite, şi care mai mult decît promis-a înfăptuieşte. Căci vrerea sa-i să piară. Iubesc pe cel care de mai nainte le dă dreptate oamenilor viitori, iar pe aceia din trecut îi iartă. Căci vrerea sa-i să piară prin cei de azi. Iubesc pe cel care îl mînie pe Dumnezeul său, din dragoste de el. Căci din mînia acestui Dumnezeu al său, el va pieri. Iubesc pe cel al cărui suflet este adînc pînă şi-n rănile pe care le poartă, şi care vrea să moară dintr-un nimic: acela de bunăvoie trece puntea. Iubesc pe cel al cărui suflet se revarsă pierzîndu-şi conştiinţa de sine şi poartă astfel un vălmăşag de lucruri: lucrurile acestea împreună îi vor pricenui pieirea. Iubesc pe cel care e liber în inimă şi spirit: capul său va sluji de măruntaie inimii, iar inima îi este aceea care-l împinge la pieire. Iubesc pe toţi cei care se aseamănă grelelor picături şi cîte una căzătoare din norul negru ce atîrnă peste oameni: ei povestesc că fulgeru-i aproape şi pier fiindcă au fost prevestitori. Iată, eu sunt cel care vă vesteşte fulgerul, sînt picătura grea, căzută din înalturi, iar fulgerul e *Supraomul*.“ ( F. Nietzsche, *Aşa grăit-a Zarathustra - Precuvîntarea lui Zarathustra*, Humanitas, Bucureşti, 1994*)*

[81] Şi îşi acceptă moartea.

[82] Nietzsche nu a omis niciodată să desconsidere încercările de tip academic. Mai peste tot găsim aluzii şi ironii cu privire la încrâncenarea nevrotică de a pune punctul pe i, însăşi *Genealogia moralei* fiind scrisă ca o *himeră,* cum o vede Tanner, ca un *vicleşug* prin care sunt ironizaţi nătăfleţii avizi de conţinut academic. Evident, parodia în sine cuprinde o valoare ce se desprinde încă de la primele pagini. Însă, ca să putem ajunge la problema de faţă, în speţă, cea a subiectului sau a supraomului, trebuie să conchidem, încă de la început, cum spune şi Vattimo, că problema nu poate fi pusă în termeni de predicat şi subiect. De ce? Pentru că Nietzsche nu a îmbrăţişat niciodată acest tip de gândire, pentru că toată lupta dusă de el a fost cu acest mod de a ne poticni într-o gândire calculatoare, de tip cauzal, în marile erori metafizice, dacă ar fi să folosim limbajul nietzschean. Şi atunci ce ne rămâne? Ei bine, ne rămâne devenirea, clocotirea, contopirea, vitalismul, încrâncenarea, jocul, dansul, dionisiacul, masca. Evident, toate ar trebui să plece de undeva, iar acel punct de obârşie se găseşte în voinţa de putere. Ca să facem un mic excurs prin gândirea exegeţilor, voinţa de putere este viaţa însăşi, este totul şi totuşi nimic. În ipoteza de faţă, voinţa apare ca un punct genealogic din care îşi extrag seva, rând pe rând, devenirea, eterna reîntoarcere a aceluiaşi, nihilismul, supraomul, concepte alese pesemne de comentatori ca fiind cele mai semnificative din gândirea filosofului. În liniile actuale, voinţa de putere apare ca freamăt şi *cauză* pentru rostogolirea valorilor. Ea oferă şi generează cadrul în care se petrec toate forţele active şi reactive. Metaforic, în planul omului, dacă ar fi să înţelegem mai uşor ce este cu aceste forţe, ar trebui să avem în vedere lupta celor slabi cu cei puternici, vestită atât în *Genealogia moralei*, cât şi în *Dincolo de bine şi de rău*, cele două cărţi complinindu-se de minune în ceea ce priveşte această problematică. Propriu-zis, voinţa de putere nu poate fi separată de forţele care o întreţin şi o aclamă. Ba chiar mai mult, voinţa de putere nu poate fi separată nici de nihilism, nici de eterna reîntoarcere şi nici de supraom, toate fiind cooriginare. În plan metodologic, evident, după ce exegeţii au disecat fiecare fir al filosofiei nietzscheene, s-a dovedit că avem un cadru logic sau istoric în care le putem planta. Asta ar însemna să facem exact ceea nu şi-ar fi dorit Nietzsche. Cu toate acestea, trecând peste doleanţe şi criterii impuse de rigoare, ar fi cazul să nuanţăm următorul lucru: voinţa de putere reprezintă *esenţa* omului, resentimentar, dar şi activ, aristocrat, el purtând germenii activi ai voinţei de putere. Până aici, totul este simplu şi nu necesită o aplecare suplimentară. La rândul lor, oamenii sunt dominaţi de o luptă între forţe ce îi poate oricând plasa într-o altă lumină. Vedem cum, dacă intrăm în problemă, se naşte clocotirea sau freamătul măştii, cea care îi aşază pe oameni foarte uşor în planuri diferite. Masca este denumirea, în acest caz, a devenirii, care, la rândul ei, nu este nimic altceva decât selecţie, adică eternă reîntoarcere a aceluiaşi. Lupta dintre

superficial al valorilor, ci să se transforme din chiar interiorul acestuia și al acestora. Asta înseamnă că el se situează ca factor constitutiv al tuturor valorilor, dar totodată că se retrage recuperându-se pe sine într-un dans ce-i este propriu lui și numai lui. Supraomul este făuritor de sens (și de sine), și astfel se lasă furat de dansul forțelor ce-l întregesc, depășindu-le!

Stilistic, Nietzsche jonglează, și astfel se folosește de morala celor slabi și a celor puternici pentru a pune în joc dansul supraomului. Cu alte cuvinte, forțele pasive, active corespund *moralei* celor slabi, puternici. Nietzsche, așadar, are în vedere două tipuri de oameni: omul slab, omul puternic. Cel dintâi caută cunoașterea doar pentru a o stăpâni obiectiv, el vede viața raportând-o la o *voință universală* care judecă și dă legi obiective pentru toți. Omul slab își caută esența mereu dincolo de propria sa corporalitate, dincolo de pământul ce-l înconjoară. Fără nicio îndoială, omul slab, fără de vlagă, *vesteşte divinul* și vede în artă doar o copie a transcendentului. În altă ordine, omul puternic, aristocratul, caută principiul vieții în *voința de putere*. Nu mai este vorba, ca până acum, de o emanație *divină*, ci de o voință personală, lumească, de un îndemn: Viața este a mea![83] Omul *superior* nu are nicio frică. El este omul sedus de forțele sale, de *autenticul* său.

Mecanismul *eternei reîntoarceri a aceluiași*[84] este pus în valoare de jocul dintre activ și pasiv, dintre slab și puternic. Produsul *veșnicei reîntoarceri* este Supraomul,[85] ca rod al contrastului dintre forțe, ca extensie a voinței de putere. Metamorfozat, sau pur și simplu

---

activ și pasiv este întreținută de nihilism, cel care cerne forțele, cel care conferă autenticitate eternei reîntoarceri, făcând astfel să nu fie o simplă rostogolire în gol a diferitelor valențe ce se poticnesc în drum. Mai târziu, când lucrurile se vor fi cernut, omul însuși se va fi aruncat spre *un-altul*, spre un tărâm ce îl aclamă tocmai cu o nebuloasă carnală, avidă de pământ și de cabalistic. Așa arată portretul supraomului, un om ce se naște din om, din adâncul voinței celor slabi, cât și a celor puternici, din vitalismul ce s-a pierdut pe drum, din dionisiacul *întreținut* de istorie. Supraomul este *rezultatul* eternei reîntoarceri, dacă ar fi să ne dedăm unei gândiri de tip matematic asupra poeziei sale. El își capătă autenticitatea tocmai în faptul că este prezent în voință, adică în potența tuturor celor slabi, puternici, sclavi, stăpâni, în limbaj nietzscheean. El este în noi, culmea, ca proiecție a noastră, și de aceea este așa de departe, de aceea nu poate fi atins, și nu pentru că este proiectat *voit* de o concepție sau alta. Supraomul vrea pământ, când vestește Zarathustra, tocmai ca să ne arate că nu e departe, că nu e ideal, cum ar fi un ideal ascetic ce este fixat cu o precizie matematică de o doctrină sau alta, el este expresia exagerată a devenirii, adică a eternei reîntoarceri a aceluiași ca *genesis*.

[83] Carpe diem!

[84] Eterna reîntoarcere a aceluiași trebuie privită ca *selecție*. În centrul ei se află nihilismul, filtrul care separă, punctul de unde se dezvăluie viața (zoe). Eterna reîntoarcere nu înseamnă revenire a aceluiași. Pentru că distruge, pentru că funcția sa este negativă, iar conduita sa este pozitivă, nihilismul nu poate fi privit separat de eterna reîntoarcere a aceluiași. De fapt, mecanismul ce se întreține prin firul eternei reîntoarceri este de natură să înglobeze toate structurile esențiale ale existenței. Majoritatea comentatorilor au sugerat că dansul eternei reîntoarceri a aceluiași nu ar fi posibil fără jocul voinței de putere. De aceea, din lupta cu forțele, cu lumea avidă de putere, cu măștile, avem să descoperim principiul vieții – voința de putere. Propriu-zis, voința deschide piesa, ea oferă imaginea de ansamblu în spațiul căreia noi trebuie să ne desfășurăm. Și vedem, astfel, cum voința de putere ajunge să lumineze un drum plin de obstacole. La capătul drumului, apare nihilismul, care și el, la rândul lui, are rolul de a ne arăta că drumul poate fi distrus. Această nimicire are ca scop tocmai dezvăluirea eternei reîntoarceri a aceluiași. După ce am trecut prin chinurile pricinuite de forțe, și după ce am stabilit că puterea nu este voință, și nici invers, *acum* avem în față posibilitatea de a ne întoarce la locul de unde am plecat. Dar cum este chipul nostru *acum*? Ce s-a întâmplat cu noi în tot acest *timp*? Fiind puși *din nou* în fața noastră, aruncați în lupta cu noi înșine, noi am ajuns *acum*, căci toate se petrec în alt concurs de împrejurări, să ne dăm seama că de fapt nu mai suntem cei de dinainte, și că masca ce ne este sortită, este, în fapt, cea a Supraomului. Drumul parcurs de om face din el un Supraom. Numai eterna reîntoarcere are această capacitate, pentru că ține de însăși esența ei selectivă, să nimicească *nimicul* din noi, să ne arate că drumul este același, dar totuși altul! Ce s-a eliminat pe parcurs? Cum de a ajuns ultimul om, cel care este pus în fața unei noi încercări, să devină Supraom? Devenind!

[85] Michael Tanner, *Nietzsche*, All, București, 2010, pp. 73-90.

*transvaluat* de propria sa esență, de propria sa vrere, omul nu mai caută să pună stăpânire pe lume, ci lasă să se *lase* contopit de propria sa *reîntoarcere.*

Gianni Vattimo, în *Dincolo de Subiect,* leagă *eterna reîntoarcere a aceluiași* de conceptul Supraomului.[86] Printre altele, autorul constată că *eterna reîntoarcere a aceluiaşi* este fiinţa care devine, „ce naşte şi moare, şi care tocmai astfel are o istorie, o „permanenţă“ a ei trecînd prin multitudinea înlănţuită a semnificaţiilor şi interpretărilor, multitudine ce constituie cadrele şi posibilitatea experienţei noastre despre lucruri.“[87] În această calitate, Supraomul se formează, în primă instanţă, ca o negaţie a omului anterior, însă negaţia folosită provine din pozitivul voinţei de putere: „[c]onceptul general de „supraom,“ dar care nu epuizează conţinutul la care el trimite, are în vedere înainte de toate această esenţă nihilist-istorică a umanităţii ce se gândeşte, în speţă se vrea în chip reînnoit pe sine.“[88] Heidegger confirmă şi totodată subliniază că, prin Supraom, se neagă conceptul de raţiune, aşa cum era el înţeles anterior. Nihilismul face posibilă trecerea în spațiul logicii inimii. Cu ajutorul său și prin intermediul istoriei, își fac loc în scenă slăbiciunile, instinctele, dorințele ș.a.m.d.

După ce am constatat că nu suntem nişte *măsluitori, după ce zarurile au fost aruncate*, după ce ne-am scufundat în propria noastră *toropeală*, am ajuns să fim în acord cu propriile noastre trăiri, gândite ca germeni ai voinţei de putere. Este vorba, înainte de toate, de voinţa de putere *veritabilă,* ca principiu fundamental prin care viaţa intră *în* stăpânirea omului, ca *ideal* în umanitate. Aici, voinţa de putere pulverizează subiectul dincolo *de sine*, îl aruncă în voinţa *nihilistă* care-l propagă, la rândul ei, în lumea sălaşului, a omului cel nou, al locului din care se va fi desprins portretul Supraomului. Aşa percepe acest mecanism Heidegger.[89] În acelaşi timp însă, supraomul nu trebuie privit ca stâlp în *umanitate*, el trebuie înţeles ca potenţă a voinţei de putere de a se manifesta subiectiv. Pornind de aici, supraomul apare în *umanitate*, dacă privim din perspectiva lui Heidegger, ca fiinţă a fiinţării prin care voinţa de putere se lasă sedusă de mecanismul eternei reîntoarceri a aceluiaşi. De aici derivă sensul, dar şi lupta cu metafizica tradiţională.[90]

În toată configuraţia prezentă, se iveşte morala creştină ca element central izvorât din idealuri ascunse. Prin *moartea lui Dumnezeu*, idealurile supreme sunt atacate, omul poate să se descătuşeze de propriile sale cruste, să fie propriul său stăpân. Şi vedem, astfel, cum schiţa Supraomului apare ca moment al depăşirii nihilismului, cum acesta trebuie să identifice *ultimul om*, să-l depăşească, cum el, ca propriul său loc de deschidere şi de depăşire, trebuie să se cunoască în *interior*, ca apoi să se arunce în focul produs de încâlceala existenţială. Astfel, supraomul trebuie să *demaşte* toate *măştile* resentimentare. El trebuie să fie viaţă şi tremur!

---

[86] În acest punct se întâlneşte argumentul lui Heidegger cu cel expus de Vattimo în *Dincolo de subiect*. În cartea amintită, autorul dezvăluie faptul că nu există o relaţie subiect-obiect şi că trebuie să privim supraomul lui Nietzsche pornind de la hermeneutică. Tot aşa, în măsura în care acceptăm această ipoteză, trebuie să vedem şi faptul că subiectul îşi este sieşi esenţă doar prin voinţă de putere.

[87] Gianni Vattimo, *Dincolo de Subiect - Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica*, Editura Pontica, Constanţa, 1994, p. 25.

[88] Martin Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, Bucureşti, 2005, pp. 68-69.

[89] Şi tot el afirmă că: „[n]oua umanitate aflată în mijlocul fiinţării, a fiinţării lipsite în întregul ei de scop, şi care este ca atare voinţă de putere, trebuie, dacă se vrea pe sine şi dacă vrea, în felul care-i propriu, să aibă un „scop,“ să vrea cu necesitate supraomul,“ Heidegger, *Metafizica lui Nietzsche*…, p. 84.

[90] „Ca şi pentru ultraom, la fel pentru voinţa de putere trebuie o muncă de interpretare care să elimine orice echivoc metafizic. Fiinţa, chiar şi după sfîrşitul metafizicii, rămîne modelată pe subiect; dar subiectului scizionat care este ultraomul nu mai poate să-i corespundă o fiinţă gîndită cu trăsăturile de statut impunător, de forţă, caracter definitiv, eternitate, actualitate depliată, pe care tradiţia le-a recunoscut dintotdeauna,“ Gianni Vattimo, *Dincolo de Subiect - Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica*, p 51.

Tot în lumina supraomului: „[v]iaţa omenească, atât corporală cât şi spirituală, este într'o continuă creştere. Ea ţinteşte să facă din om un supra-om: un om nou, cu mai multă spontaneitate, cu mai mult simţ artistic, cu mai multă sănătate, cu mai multă putere.“[91] Acesta este jocul voinţei de putere pe care-l sesizează Motru; el apare ca principiu fundamental, ca *potenţă* a omului de mâine de a se depăşi cu ajutorul ştiinţelor[92] şi de a trece dincolo de morală: „[v]alorile ştiinţei şi ale moralei nu sunt decât mijloace pentru a produce omul de mâine: bogat în instincte nobile; veridic în cugetare, fără să se ajute de logică; exemplu de moralitate, fără să înveţe morala.“[93]

Însă, dacă privim strict tot acest parcurs, nu există posibilitatea să înţelegem, aşa cum o fac contemporanii noştri, că totul ni se cuvine? Nu putem oare să înţelegem că noi avem *dreptul* de a cădea în *păcatul* de a nu face un *păcat* niciodată? Chiar mai mult, supraomul nu poate fi pus până la urmă în slujba omului puternic, a celui care are un gram de *cunoaştere* sau de seducţie?

Lumea noastră are nevoie de o inteligenţă superioară de ordin pragmatic; această formă ideală creată de om vine să uşureze şi să deschidă o sumedenie de posibilităţi. De aceea, *Supraomul*, aşa cum înţeleg oamenii zilelor noastre, ajunge, şi o să fie considerat, în cele din urmă, doar o maşină utilitară. Mark Helprin, în *Digital Barbarism. A Writer's Manifesto*, vorbeşte despre *mecanizarea* limbajului, în aceea că există o tendinţă de a prelua formulări tehnice, ştiinţifice, pentru a reda *ceea ce aparţine inimii*. Aşa se face că omului nu-i rămâne decât „refuzul de a modela natura umană după cea mecanică.“[94] În astfel de închipuiri, omul pune stăpânire pe lume, omul subjugă adevărata esenţă a *supraomului* doar pentru a putea să ajungă la acele *instincte naturale*[95] de care vorbea Nietzsche: „Nu mai avem soţi sau soţii, ci *parteneri de viaţă*. Nu ne mai îndrăgostim, avem o relaţie, şi nu cu o fată sau un băiat, un bărbat sau o femeie, ci cu perechea noastră (*significant other*[96]). O întrebare ţinând de un sex ori de

---

[91] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin,* Fundaţia Pentru Literatură şi Artă *Regele Carol II*, Bucureşti, 1940, p. 248.

[92] O viziune optimistă asupra evoluţiei este prezentată de Motru mai sus, dar şi de Adrian Restian: „Omul se află într-o continuă legătură cu mediul în care trăieşte, de la care primeşte în permanenţă o mare cantitate de informaţii, prin intermediul căreia structura lui nervoasă se modelează şi se remodelează în cadrul unui interminabil proces de învăţare. Spre deosebire de celelalte sisteme biologice, organismul uman caută să reducă cu ajutorul mecanismelor sale de reglare, nu numai entropia dinăuntrul său, ci şi entropia din mediul înconjurător. El depune o muncă susţinută de construire a unui mediu mai bun, mai frumos şi mai adecvat. În procesul muncii şi al creaţiei, el îşi perfecţionează apoi neîncetat structurile sale informaţionale. De aceea, perfecţionarea fiinţei umane se realizează de fapt, în procesul muncii şi al creaţiei. Ea are însă un caracter cibernetic, deoarece se realizează prin intermediul unor mecanisme informaţionale, cu ajutorul cărora omul a reuşit să devină homo ciberneticus, adică omul conducător, atât al fenomenelor înconjurătoare, cât şi al propriilor sale destine. Marile progrese pe care le-a înregistrat omul se datoresc, în cele din urmă, perfecţionării proceselor de prelucrare a informaţiilor. Prin perfecţionarea procesului de prelucrare a informaţiei, omul a reuşit să depăşească frontiera biologiei animale şi tot prin perfecţionarea procesului de perfecţionare a informaţiilor, omul va reuşi să depăşească mereu propriile sale limite,“ Adrian Restian, *Homo ciberneticus*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 200-201.

[93] C. Rădulescu-Motru, *Timp şi destin*…, p. 249.

[94] Mark Helprin, *Digital Barbarism. A Writer's Manifesto*, Harper Collins E-Books, London / New York / Toronto / Auckland / Pymble, 2009, p. 17.

[95] Evident, spus ironic.

[96] Termenul, ca atare, nu are un echivalent în limba română, motiv pentru care am optat pentru notarea termenului englez între paranteze. Totuşi, o notă lămuritoare asupra semnificaţiei expresiei este necesară. Prin *significant other*, folosit în conversaţiile colocviale, se denumeşte o persoană, indiferent de sex, aflată într-o relaţie sexuală cu o alta, fără a specifica gradul de implicare dintre *parteneri*, o relaţie *prieten-prietenă, iubit-iubită* etc. În psihologie, pe de altă parte, termenul denumeşte o persoană *importantă* (*semnificantă* / *semnificativă*) pentru o alta, caz în care natura sexuală a relaţiei nu este implicită. Sensul folosit în psihologia socială este mai restrictiv: acela de părinte, unchi, profesor ş.a.m.d., cel care asigură protecţie, recompensă, dar impune şi pedepse copilului, în *procesul* său de

celălalt este acum o *problemă relevantă* pentru un *gen* sau altul. Și nu bem apă, ci, mai degrabă, în imitarea instrucțiunilor de laborator, ori a manualelor unor mașinării, ne *hidratăm*. Pentru frumusețe, limba are drept busolă inima. În imitarea vorbei-mașinii – pe atât de îndepărtată de rădăcina și splendoarea limbii pe cât este posibil fără a se transforma în mormăit – aceasta a fost lăsată în urmă să moară.“[97] Parcă rupt din același roman, Alexandru Dragomir spunea: „Concretul individualității noastre e nimicit în orice produs industrial. Piciorul meu nu mai e acest picior, ci e numărul 39. Și la fel cu celelalte. Pot să aleg și modelul, și mărimea, și calitatea unui produs, dar aleg între *abstracte*, și asta e important. Trecerea de la concret la abstract e trecerea în lumea spiritualului. Lumea noastră nu este atât (și neapărat) o lume uniformă, cât mai înainte de toate o lume abstractă.“[98] Sau în cuvintele lui Heidegger: „*Dasein*-ul a început să alunece într-o lume căreia îi lipsea adîncimea, aceea de la care pornind, de fiecare dată, esențialul vine și revine în întîmpinarea omului, îl constrînge să evolueze către o postură superioară și îl face să acționeze într-un chip excepțional. Toate lucrurile au ajuns să se situeze la același nivel, pe o suprafață care este asemenea unei oglinzi aburite ce a încetat să mai oglindească, să mai arunce vreun reflex. Dimensiunea predominantă a devenit aceea a extensiei și a numărului. Putința (*Können*) nu mai înseamnă capacitate și generoasă risipă care se nasc din preaplin și din stăpînirea forțelor proprii, ci doar exersarea unei rutine, pe care oricine este capabil să o deprindă, de îndată ce este dispus să investească în ea trudă și mijloace“[99]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## 2. Între libertate și violență

*Primitiv, ante-social, barbarul se arată ca fiind liber. În afara constrângerii, înaintea autorității, omul* trebuie *să fi avut deplină libertate. Omul natural al lui Rousseau ni se arată întocmai. Cruzimea vindicativă răsare în* homo homini lupus *al lui Hobbes. Dacă barbarul prim ni se arăta ca fiind liber, prin contrast, cum ni se va înfățișa barbarul actual? Parte a unei societăți căreia i se dăruiește cu nesaț din lipsă, din nevoie de certitudine, mai este barbarul* din noi *liber? Pentru a înțelege dacă libertatea mai rezidă în vreun cotlon barbar, trebuie, înainte de toate, să vedem cum ni se arată libertatea, care-i sunt limitele, cine-i așază îngrădirile și dacă chiar există cu adevărat. Iată puncte spre care ne vom îndrepta discuția. Cedând starea de natură în favoarea societății, nu a renunțat barbarul* sălbatic *la trăsătura-i de om* liber*? Devenit barbar* civilizat*, nu este el constrâns în acțiunile sale de autoritatea pe care o recunoaște implicit, odată cu acceptarea jugului social?*

Am vorbit despre barbar ca fiind cel necivilizat, sălbatic. Am tratat cruzimea barbarului, totodată. Am discutat posibilitatea ca barbarul să fie *inerent* rău. Vom fi înțeles acum că nevoia de dominare, instinctul de conservare, cât și modalitățile perverse de a îngenunchea sunt

---

creştere, în primii ani de viaţă, urmând ca *significant other* să fie înlocuit de *general other*, ca reprezentant abstract al cererilor sociale.

[97] Mark Helprin, *Digital Barbarism*…, p. 17.

[98] Alexandru Dragomir, *Meditații…*, p. 30.

[99] Martin Heidegger, *Introducere în metafizică*, Humanitas, București, 1999, p. 68.

specifice naturii umane. Într-un final, nu propria-i cruzime îl va fi îndreptat pe sălbatic spre civilizare? Nu va fi fost rolul societății să normeze și să tempereze inconștiența umană?

Grupul poate exila, domina și domoli individul. Răul, crudul, propriu-zis, nu se poate lăsa cotropit de o adunătură de oameni mici, umili, care, în drumul lor, sau micimea lor, se adună spre a se proteja, precum un stol de păsări se apără de frig? În fond, această adunătură nu se mulează pe dictonul lui Nietzsche, potrivit căruia oamenii slabi se adună, pe când cei puternici se despart? Astfel, societatea nu apare ca un rău voalat, iar rolul său nu este tocmai de a stabili cadrele barbarismului?

*Nu este admis să furi, decât dacă o numești pradă de război. Este permis să lichidezi, dacă astfel pedepsești o vină. Este normal, în numele vreunui ideal, să ucizi cu sânge rece, dacă celălalt se închină unui alt zeu și vrea, astfel, să domine partea de lume la care râvneai și tu.*

Mai poate fi barbarul liber într-o lume a rușinii, a hainei, a legilor, în cele din urmă, a societății? Dar, dacă stăm să privim adânc, libertatea nu poate fi regăsită doar într-o societate? Nevoia de libertate nu apare tocmai acolo unde se simte și apare dominația, nu se naște tocmai de acolo de unde se împletește avântul închisorii cu cel al eliberării? Evident, societatea strânge laolaltă atât factorii punitivi, cât și eliberatori. În acest ocol, în care se zbat o sumedenie de identități, găsim funia și izbânda fiecăruia de a se pune în scenă, dar și modalitatea prin care fiecare vrea să domine pe fiecare. Tocmai această măsură ne arată aporia în care ne aflăm cufundați: liberi și totuși constrânși.

Să zăbovim o clipă asupra ideii de libertate. În *Drumul spre servitute*, Hayek are în vedere trei termeni: *slobozenie (freedom), libertate (liberty) și toleranță (tolerance)*.[100] Într-o măsură mai largă ori mai restrânsă, termenii își vor fi uzat sensul, ori și-l vor fi reținut. Ceea ce ne atrage însă atenția este considerarea lor ca sinonime. Într-adevăr, a fi liber și a fi slobod trimit în egală măsură la cel care lasă să fie astfel, de unde și posibilitatea de a gândi pe cel liber ca fiind *tolerat*, lăsat în starea lui *naturală*, în *propriul* său, prin voia unui altuia. Pe de altă parte, îngăduit fiind, printr-un gest de clemență, de câtă libertate se va fi bucurând? Și câtă loialitate va fi datorând? Iată o legătură posibilă între *libertate* și *datorie*: dacă ești liber, ești pentru că cineva ți-a permis să fii, căruia, liber fiind din vrerea sa, îi ești dator. Un stat ce-și lasă cetățenii slobozi își cere credința lor în schimb, pe același principiu ce sta la baza gestului patern în Roma antică: tatăl își recunoștea fiii, prin asta lăsându-i liberi, dar lealitatea era impusă implicit. În fond, ne confruntăm cu ideea că libertatea deplină nu există ca atare, ci doar forme înspre libertate.

Societatea va fi luat naștere prin consens, indivizii renunțând la o libertate neîngrădită în favoarea securității, spre compensarea neajunsurilor individuale ce le amenințau supra-viețuirea.[101] În acest sens trebuie înțeleasă afirmația lui Aristotel că în afara societății nu poate trăi decât, fie fiara, fie divinitatea. Singurul ce se poate lipsi de societate, nefiindu-i necesară pentru suplimentarea unor neajunsuri este animalul sau zeul.[102] Omul, însă, va naște o societate ce, departe de a asigura continuitatea egalității din starea naturală,[103] produce diferențe și

[100] Friedrich A. Hayek, *Drumul spre servitute*, Humanitas, București, 2006, p.25.

[101] În afirmarea unui potențial consens, existent, în fapt, la nivel teoretic, speculativ, propunem o ipoteză de lucru doar. În alt chip, am spune, alături de Rousseau, că nu știm cum se va fi produs trecerea de la starea de natură, la cea de societate, dar că de vreme ce ordinea socială este un *drept consfințit*, dar nenatural, el trebuie să fi avut la bază *convenția* (cf. Rousseau, *Contractul*..., p. 24).

[102] „Acela ce nu poate trăi în societate, ori care nu are nevoie fiindu-și sieși suficient, trebuie că este fie fiară, fie zeu," Aristotel, *Politica*, 1253a 27-9.

[103] V. și Thomas Morus, *Utopia*, Mondero, București, 2009, esp. pp. I-VIII.

ierarhizări. Cel puțin astfel privea Rousseau problema. *Omul* său *natural* avea drept calitate fundamentală tocmai egalitatea. În lipsa lui *meum et tuum*, oamenii nu erau nicidecum discriminați. Societatea, însă, *corupe omul*, îi impune ierarhizări, anulând astfel egalitatea.

Perspectiva lui Rousseau asupra traiului ideal ca fiind anterior proprietății, vine cumva pe linia utopiștilor și utopiilor antice, și nu numai. De la Platon, la Thomas Morus, *utopia*, guvernarea ideală, a fost gândită în legătură cu bunurile aparținând tuturor. Adevărat, la Platon, privilegiul bunurilor comune era rezervat clasei conducătoare, unde la Morus, bunăoară, era destinat populației întregi. Scopul, însă, era același, evitarea conflictelor și asigurarea prosperității grupului ca întreg.

Barbarul, respingând incertitudinea și nesiguranța în favoarea opuselor, renunțând la neîngrădita-i libertate în gestul sacrificial al socializării, pentru certitudine, s-a erijat în civilizat. Pentru a-și compensa neajunsurile individuale, a creat *din nimic* autoritatea *suzerană*, și astfel s-a supus ei, dând frâu liber violenței, ca mijloc de apărare și eficientizare a propriilor sale agonisiri.

Dar chiar de nu s-ar fi pus problema posesiunii, autoritatea[104] însăși este o formă de violență, căreia omul, devenit social, sau umil, *îi dă drumul*, supunându-se. În cazul societății, nu mai este vorba de o violența naturală, animalică, *lupească*, ci de o violență *civilizată*, o violență *consensuală*. De aici poate răsări abuzul societății.

Societatea aceasta emergentă pune, însă, odată cu autoritatea, problema libertății. Indivizii vor fi acceptat liber regulile, legile, dar, odată consimțământul dat, își mai rețin ei caracterul de oameni liberi? Este libertatea lor constrânsă, ori pierdută? Iar, constrânsă, mai poate purta titlul de libertate? Trăind laolaltă, în respect pentru ceilalți,[105] trebuie să se îngrijească nu doar de libertatea proprie, ci și de a altora.[106] Este posibilă libertatea – în sensul ei plin – în societate?

Înainte de a încerca un răspuns la această întrebare, ar trebui să vedem cum apare civilizarea și cum se desfășoară puterea în mrejele ei.[107] Problema puterii se constituie odată cu instituirea mediului social. Acceptată unanim (se afirmă), societatea va fi fost fundamentată pe norme, cutume, respectate în virtutea unei autorități considerate legitime. Necontestată, autoritatea deține puterea, ori *controlul*.[108] Autoritatea, al cărui înțeles prea adesea este gândit ca *de la sine înțeles*, ne cere o privire fină. Pe de o parte, se pune problema definirii autorității, dar și a întemeierii sale, iar pe de alta, o clasificare a autorității, de unde vom privi și înspre formele de abuz pe care le poate lua.

În fapt, autoritatea, fie că este epistemică, ori deontică, așa cum ne arată Bochenski, nu ne înlătură ideea de legitimitate și de nelegitimitate. Oricum ar fi, privită rațional, sau chiar formal,

---

[104] Pentru o prezentare analitică detaliată a autorității și a formelor pe care le poate lua, a se vedea J. M. Bochenski, *Ce este autoritatea?*, Humanitas, București, 2006.

[105] Cf. „Singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ți urmări binele propriu, în felul tău propriu, atîta timp cît nu încerci să-i lipsești pe alții de binele lor sau să-i împiedici să și-l dobîndească," J. St. Mill, *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994, p. 21.

[106] Aici avem în vedere teoria lui Mill potrivit căreia libertatea individuală este limitată de libertatea celorlalți.

[107] Potrivit teoriei expuse de Hannah Arendt în eseul *Despre violență*, puterea apare atunci când autoritatea deja este în declin, voindu-se a fi instrument spre susținerea autorității. Ceea ce argumentează, însă, autoarea, este că puterea se exercită prin violență. Un stat ce conduce prin autoritate, nu are nevoie de căi spre a-și impune vrerea, în vreme ce unul în care domnește puterea, va avea nevoie de mijloace de impunere, iar acestea sunt date de violență, indiferent de formele pe care le-ar putea lua – prin abuz de autoritate, prin manipulare sau violare a forumului intim al individului.

[108] Potrivit lui Hannah Arendt, autoritatea în stare pură nu deține puterea, pentru simplu motiv că nu are nevoie de putere. Abia când autoritatea scade, se poate vorbi de putere. Din acest motiv este, poate, mai indicat să vorbim de *control*, deși, ori poate cu atât mai mult, în limba comună cele două sunt gândite în asociație.

urmărind argumentul lui Bochenski, libertatea și autoritatea nu par să se susțină, să se strângă urmărindu-și un scop. Și, nu de aici pleca Rousseau, nu din creștetul acestei ciocniri? Nu de aici se va fi desprins nevoia unei libertăți contractuale? Nu din pactul făcut între solidaritate și sancționare? După cum filosoful ne și arată: „[g]ăsirea unei forme de asociere care, prin totalul forței comune, *să apere și să ocrotească persoana și bunurile* (s.n.) fiecărui asociat în parte, astfel încât oricine s-ar uni cu ceilalți să nu se supună, totuși, decât sie însuși și să rămână liber cum a fost și până atunci.“[109] Sau, în termenii critici ai lui Bochenski, individul „nu mai acționează ca un om, ci ca un câine sau o mașină.“[110]

Autoritatea, indiferent de forma pe care va fi luând-o, în măsura în care limitează libertatea individului, este o formă de *violență*. Ordinul, directiva! În pragmatică, se vorbește despre un atac la adresa libertății de acțiune a individului. Dintre toate, autoritatea nelimitată dă naștere dictaturii, ajungându-se până la idolatrizare, iar în măsura în care nu se poate legitima și se simte amenințată, dictatura devine tiranie. Simțindu-se slăbind, autoritatea face apel la putere ca la o unealtă menită să-i aducă redresarea, dar care nu poate decât să-i grăbească declinul, și dintr-un stat necontestat, tocmai pentru că autoritatea este acceptată indiferent de situație, devine un stat impus prin putere, apoi unul prin violență extremă și tiranie. În ultimă instanță, autoritatea se pierde în forma violenței.[111] Și iată cum, încă o dată, dintre multele ce se vor fi spus despre barbar de-a lungul receptării sale de către omul civilizat, atributul de violent, crud, reapare marcant. Barbarul, așadar, va fi fost văzut ca cel crud. Dar câtă cruzime se va fi ascunzând în barbarul actual, *civilizat*? Violența simbolică, tortura, (a)par mai degrabă (ca) apanajul civilizației moderne și post moderne. Când oare să se fi ajuns la rafinatele tehnici de tortură, a căror precizie treceau durerea în domeniul agoniei nesfârșite?

În societatea ce se proclamă violent ca fiind civilizată, luptând vădit ori ascuns întru civilizarea barbarilor, barbaria este suzerană. Mai exact, barbaria societății civilizate depășește, vom vedea, inimaginabil, barbariile și sălbăticiile primitivilor, necivilizaților, ca și cum civilizația, în loc să șteargă violența, catalogată ca inumană și barbară, din fondul umanului, și-ar fi propus să cizeleze barbaria, să o rafineze, aducând-o la zenit în ipostaza torturii.

Violența e pruncită de plictiseală și pierderea sensului, s-a spus. Koninck susține că violența se împletește cu plictisul, notând totodată ca mare *lips* al modernității, *lipsa de sens*. Tocmai pe această relație, sens-individ-lume, își fundamentează Michel Wieviorka[112] analiza asupra violenței, fie că este ritualistic-sacrificială, mitică, teologică, politică, juridică, etică, sociologică, culturală etc. Propriu-zis, neafilierea, inexistența sentimentului de apartenență, va fi fiind cauza violenței criminale. Fie că este vorba de o pierdere, de un exces, ori de o absență totală a sensului, rezultatul este inevitabil același, o cultură a urii, un culturalism al fricii și al terorii, a cruzimii definite ca violență, având *plăcerea* drept scop unic. În relația sa ambiguă cu sensul, individul nu caută, prin violență, decât să se definească pe sine, într-un gest până la urmă machiavelic: importanța mijlocului (ori a *scopului imanent*) pălește (și se iartă) în comparație cu cea a scopului (*transcendent*). Semnificație îi este dată numai rezultatului, căci – nu-i așa? – orice este permis în dragoste și război, iar lumea a fost mereu belicoasă.

În încercarea de a se remarca, individul îl reduce pe celălalt, caută să îl scadă. Prin aceasta, prin pătrunderea nelegitimă în domeniul celuilalt, prin violentarea spațiului propriu,

---

[109] Rousseau, *Contractul*…, p. 33.
[110] Bochenski, *Ce este*…, p. 58.
[111] Ideea va fi reluată și dezvoltată ulterior, în cadrul acestui capitol.
[112] Michael Wievrioka, *La vilence*, Éditions Ballard, Paris, 2004, pp. 283-310. De asemenea, a se vedea și Radu Surdulescu, *The Raping of Identity*, Iași, Institutul European, 2006, pp. 23-33.

minimalizarea și limitarea importanței celuilalt, individul caută să se pună pe sine în lumină. Pentru a se scoate pe sine în evidență, celălalt, legând nodul, trebuie estompat: așezat în inferioritate, își va arăta oponentul din plin. Însă, după cum observă Max Scheller, reducerea altuia se fundamentează pe caracterul resentimentar al individului.[113] Din resentiment, nu doar din nevoie de evidențiere, la rându-i dată de o exacerbată nevoie de recunoaștere, apar ura și violența, ca manifestări directe. Koninck continuă argumentul: „omul resentimentului [...] se depreciază într-un asemenea grad încît nu e capabil să vadă *valoarea* (s.n.) din jurul lui. Simte nevoia să deprecieze orice dovadă de excelență, a cărui prezență îl apasă și îi întărîtă pizma. A-i reduce pe ceilalți la propria sa mediocritate, nevăzînd în ei decît erori și defecte, reprezintă din acea clipă pentru el o îndatorire permanentă, chemată să restaureze un așa-zis echilibru indispensabil supraviețuirii lui. Iată, așadar, că omul resentimentului e foarte apropiat de *nihilist* și de *barbar*
(s.n.).“[114] Orbirea față de valoare, ne amintim, apare și în cazul celui *nevirtuos*, la Aristotel. Cel ce nu are virtute (sau valoare), n-o va putea vedea și aprecia într-un altul. De aici răsare tirania, din această incapacitate de înțelegere, dintr-o cecitate ce pare de nestrăbătut. Din această perspectivă, omul resentimentului este tiranul privat de virtute, dar și cel care falsifică valorile.[115]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

Din jocul acesta se nasc cele mai mari controverse, pentru că omul va fi mereu gândit ca parte a unei societăți sau separat. Problema nu va fi soluționată dacă rămânem la acest nivel, căci ea se găsește înfiptă, până la urmă, în natura omului. Nu există niște repere, și nici măcar nu putem să vorbim în termeni matematici de voința umană, de modul în care se regăsește omul în societate. Poate că omul este liber tocmai prin faptul că, de multe ori, este constrâns. Poate că omul este constrâns pentru a fi liber. Însă, un lucru este cert: omul nu există fără societate, dar nici societatea fără om nu poate fi concepută. Răspunsul la întrebarea: *este posibilă libertatea în societate?* se găsește formulat într-o altă întrebare: are omul nevoie de recunoaștere socială?

În rândul societăților, libertatea, dacă stăm să privim atent, nu poate fi garantată, poate doar mimată. Chiar dacă statul îți asigură un gram de libertate, el oricând poate să fie călcat în picioare de o civilizație mai mare. În măsura în care o civilizație domină o alta, sub pretextul că-i găsește rostul sau amăgirea de a se închega cumva, societatea atacată, prădată, nu mai are nicio scăpare.[116] Căci, în esență, de ochiul civilizației, al educării, al progresului, nu se poate ascunde nimeni. Și atunci, așa arată principalul imperativ care stoarce de libertate. Libertatea unei nații, tradiția, însușirile, caracteristicile, cultura, toate cele ce o întregesc și-i dau impuls și notorietate, nu sunt decât niște demne fantoșe de încolțit. Ce-i drept, pentru cel ce ridică o columnă, ce-și propune să nască și să educe o altă lume, omul cu toate cele, barbarul, nu poate fi decât sucombat. Din nevoia de impunere, se nasc monștrii. Și, culmea, de acolo se nasc și noeme.

---

[113] Cf. Max Scheller , *Omul resentimentului*, Humanitas, București, 2007.
[114] Koninck, *Noua ignoranță*…, pp. 74-75.
[115] Max Scheller, *Omul resentimentului*, Humanitas, București, 2007, p. 145 și urm.
[116] Cf. „Pentru o țară sfâșiată care dorește să-și redefinească cu succes identitatea civilizațională [...] elementele dominante ale civilizației-gazdă, în cele mai multe cazuri, Occidentul [,] trebuie să fie de acord cu convertirea. Procesul de redefinire a identității va fi prelungit, întrerupt și dureros. Acest proces poate să și eșueze,“ Huntington, *Ciocnirea civilizațiilor*…, p. 201.

În toată această nebunie, libertatea nu-şi mai are niciun sens; este omorâtă cu imperativul propriu. Sub ochiul magic al libertății se găsesc acum garduri, ținte şi iluzii. Fără exagerare, conceptul acesta îmbâcsit, aşa de deşănțat, închistat de substan-ță, nu face decât să ne arate barbarul. În fiece închisoare se găseşte o nevoie acută de descătuşare, de evadare, dar evadarea venită pleacă tocmai din resentiment, din locul în care te vei fi poticnit, aruncat. Propriu-zis, fugi de tine, fugi de sălaşul tău, ca să ajungi, culmea, tot la el. Asta ne propun marile lumi, societățile aşa-zis ideale, în care dorința de evadare devine pion de desfătare, în care libertatea este înstăpânire şi moarte, în care sângele este libertate (sangre et libertad!). Nu ai cum să pretinzi că aduci altceva mai bun, dacă nu există *bun*. Nu poți să pretinzi că născoceşti ceva cu adevărat autentic, dacă nu priveşti în urmă, dacă nu ajungi să-l priveşti în ochi pe barbar. Dacă nu ajungi să gândeşti ca el. Niciodată nu va exista compasiune între popoare, niciodată nu va exista o voință de umanitate, un îndemn utopic prin care să progresăm, ci poate un impuls la fel de nemernic prin care să regresăm. Libertate şi egalitate – însă, totuşi, pe terenuri minate!

În această libertate iluzorie, cu scopul conservării sale, adică prin şi pentru combaterea opresiunii, violența a fost văzută drept mijloc spre acest ultim țel: violența avea să asigure libertatea! A scăpa de opresiune înseamnă, în termenii de față, a-i asupri pe ceilalți. Privarea de libertate naşte, s-ar părea, libertate. Însă, cine este liber? Cel de sub lanțuri, ori cel condamnat să le țină de căpăstru şi să le smucească?[117]

Dar libertatea este un concept gol. Am văzut deja câtă mitologie stă încuibată în ideea de libertate. Individul nu apare liber în societate, ci, mai degrabă, ştiindu-se *legat*, se declară triumfător şi liber. Captiv, trăieşte într-o societate imperfectă, defectuoasă, prea plină de neajunsuri. De-ar fi să ne lăsăm un moment numai pradă utopiei şi delirului, am susține un plan de perfecționare, am spune, poate, odată cu Watson în *Beyond Freedom and Dignity* (1971), „că o tehnologie a comportamen-tului poate rezolva problemele vieții şi societății umane, numai dacă vom renunța la iluziile noastre despre libertatea individuală, responsabilitate şi demnitate.“[118]

În fapt, nu există decât dorință de cotropire: eşti liber în măsura în care, barbar fiind, nu vine un altul peste tine. Eşti liber atâta timp cât evoluția îți spune că nu eşti liber. Libertatea, în plan ideal, fundamentală, filosofică, are o valoare esențială, dar este în sine, fiind asemenea unui deşert. Este, până la urmă, fără de conținut. Aşa se explică de ce unii găsesc în ea germenele nebuniei de a spune că sunt liberi. Însă, în societate, libertatea nu poate fi privită decât în plan restrâns. Va exista mereu un altul care-ți va spori ție libertatea. De exemplu, vor exista muncitori care vor lucra de sărbători, sub pretextul şi prețul contractului. În mod fundamental, chiar dacă îşi dau acordul, le este încălcată libertatea. Atunci, avem o libertate de tip contractualist. Modul în care tu însuți îți accepți felul (țelul) de a fi liber, este o convenție pe care ți-o semnezi singur; dar, în măsura în care te supui unor reguli scrise sau cutume, nu poți vorbi decât de o libertate controlată.

Dacă nu ar exista o baie de oameni, însăşi ideea de libertate nu ar fi validă, pentru că libertatea în sine nu ar mai avea rost într-o lume în care domneşte doar o singură persoană. De aici rezultă că libertatea nu poate fi decât în societate. Cum să fii liber într-o lume în care toți susțin că sunt liberi? Oare libertatea nu strânge laolaltă? Nu este acel punct de convergență în

---

[117] Rolul violenței în asigurarea sau obținerea libertății – deşi, după cum am văzut, violența nu este altceva decât o privare a libertății –, este discutată şi de autori precum Sartre, Fanon, Georges Sorel, Che Guevarra, Foucault. Problema este că libertatea este văzută (prea) adesea ca mijloc spre libertate, ca forță revoluționară aducătoare de eliberare. Prin constrângere, coerciție prin violență, spre libertate! – pare a fi dictonul lor.

[118] Leslie Stevenson, *Seven Stories*…, pp. 93-94.

care se strâng toate năzuințele noastre? Nu în el se găsește rodul imperfecțiunii și al perfecțiunii de a fi în societate? Nu putem ști cum se poate comporta omul în societate, nu putem să-l privim ca funcție a unui sistem, ca o simplă constatare numerică. Statistic, axiomatic, geometric, oricum am încerca să privim natura omului – este imposibil. De aceea, în toată această goană, libertățile vor fi modificate în funcție de indivizi. La fel și lipsa de libertate. Totul, până la urmă, ține de modul în care este fixat idealul și de modul în care se regăsește el pe pământ. Cinismul ar putea să fie o formă de libertate, însă o formă exagerată, dar exagerată în măsura în care libertatea este deja controlată, în măsura în care am convenit că libertatea nu poate fi decât în societate.[119]

Pe de altă parte, de nu ar fi această nevoie de *mai mult*, această tindere spre *în*tindere, tânjirea după etern mai mult, care ar fi rolul puterii și al violenței și, totodată, al războiului? Nu este oare tocmai *posibilitatea* războiului cea care menține pacea și, până la urmă, libertatea – în forma sa redusă? Nu este oare tocmai teama de violența (și războiul) celuilalt ce ține în frâu goana după o tot mai mare libertate? Din acest punct putem înțelege războiul ca fiind inerent păcii și libertății, ascuns în fibra sa, dar și războiul ca un nucleu de potențialitate din pace (și libertate).[120] În final, ne găsim în fața unei concluzii poate amețitoare: în societate, libertatea nu este propriu-zis libertate, ci o libertate controlată ce controlează, iar pacea – marele țel al societății, alături de libertate – se menține prin război.

---

[119] Și ce societate mai *liberă* putem gândi, decât cea prezentată în *Noi* (Zamiatin), *Anatema* (Ayn Rand), *1984* (George Orwell)? În societate, chiar dacă nu aparent, *eul* este estompat, dispare cu cât este mai puternic susținut discursiv, în urmă rămânând doar un *noi*. În acest sens este suficient a ne aminti lipsa cu desăvârșire a cuvântului *eu* din lumea *Anatemei*, în care individualitatea a încetat să mai existe.

[120] Perspectiva contrariilor ce se conțin reciproc (chiar dacă tangențială cu acea *coincidentia oppositorum* a lui Eliade), vizează mai degrabă modelul reprezentării haosului. În fond, schema de față caută să arate că ceea ce apare este *ceea ce este* pentru că ascunde opusul său. Haosul se arată în acest mod, dar mișcarea *haotică* este determinată și determinabilă prin intermediul mecanismului *ordonat* ce-l guvernează și *îl lasă să fie* haotic. Ordinea, de asemenea, pune în față o rânduială evidentă, dar ascunde neorânduiala, dezordinea. Un exemplu simplu în acest sens este mersul unui stol de porumbei pe pământ, năpustiți asupra unui pumn de grăunțe. Ne apare o mișcare haotică, dar care este *determinabilă* matematic. Analogic, războiul s-a purtat în virtutea păcii, cuvântul *pace* se va fi aflat pe buzele multor războinici, cuvântul *libertate* se va fi ascuns în mințile și va fi ghidat luptele multor asupritori.

## 3. Seducția barbară

Noi nu vorbim pentru a spune ceva, ci pentru a obține un anume efect (J. Goebbels)

*Cântul istoriei a creat din om un univers greu de descris. A subtilizat norme şi a restilizat aparate întregi de comunicare doar pentru a ajunge la acel scop primordial de a ne cunoaşte cu adevărat. Şi ce-am primit în schimb? Am primit răspunsuri abstracte! Care mai de care vine să ne arate cum stă de fapt „treaba" cu omul în general. Am spune că omul cotidian este omul lovit şi cotropit de mijloace. Omul actual se ascunde aşa de bine încât uită să mai ajungă la el, face şi desface, totul pentru a se ţese, a se contopi cumva în mrejele avide ale civilizării, a-şi găsi poate locul în mediul avid de acaparare, colorându-se aşa cum numai un şahist o poate face mai bine. Ori, o asemenea atitudine lasă nepătrunsă problema. Omul este un pion!*

Sistemul social implică, după cum se vede, porozitatea, chipurile *bine definită*, plantată cu fior tocmai în pâlcul *identităţii* noastre, acolo unde ne secătuim şi totuşi ne ţinem în braţe, fix în impersonal,[121] în *Impersonalul Se*, ca să fim în ton cu Heidegger, în *punctul de fugă*[122] al civilizaţiei noastre. De acolo ne vin şi ideile, soluţiile cu privire, de regulă, la problemele aflate şi *aruncate* deja în negoţ. Asta înseamnă că ceea ce ne animă este tocmai nevoia continuă de a ne metamorfoza, de a ne *clădi* propria noastră himeră, micul lăcaş alintat de Morus,[123] oricare ar fi consecinţele, chiar călcând pe cadavre. Acum, fiecare are dreptul la o soluţie, una mai gustoasă decât alta, dar în tot acest timp, nu goana după soluţii ar trebui să fie o certitudine, ci avântul care dictează mersul lucrurilor, impulsul din care se va fi născut orice barbarie, propriul nostru tremur.

Barbarismul este, privit aşa, ciocnirea dintre civilizaţii, dintre puteri, este tonul din piaţa financiară, glasul cerşetorului lovit la colţ de stradă, foamea amicului fără de casă, lupta dintre partide şi minciuna ce ne hrăneşte în viaţa de zi cu zi. Aici este şi punctul de maximă intensitate, temeiul de la care a pornit Hannah Arendt, când şi-a propus să demaşte sub auspiciile politicului mecanismul *minciunii*.[124] Aşa cum este gândită de autoare, *minciuna*, în spațiul puterii, capătă

---

[121] „Din punct de vedere psihologic, expresia mulţime are o cu totul altă semnificaţie. În anumite împrejurări date, şi numai în aceste împrejurări, o aglomeraţie de oameni posedă caracteristici noi, diferite de acelea ale fiecărui individ ce intră în componenţa ei. Personalitatea conştientă dispare, sentimentele şi ideile tuturor sînt orientate în una şi aceeaşi direcţie. Se formează un suflet colectiv, fără îndoială tranzitoriu, dar care prezintă trăsături foarte distincte. Colectivitatea devine atunci ceea ce, în absenţa unei expresii mai bune, o voi numi o mulţime organizată sau, dacă preferaţi, o mulţime psihologică. Ea formează o singură fiinţă şi se supune legii unităţii mentale a mulţimilor" (Gustave Le Bon, *Psihologia maselor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991, p. 15).

[122] În sensul geometriei proiective.

[123] Vedem cum, sub impulsul contopirii, ne adunăm, dar totuşi ne diferenţiem, eventual ne schiţăm un domeniu şi ne închinăm la el: „Deşi utopienii nu mărturisesc toţi una şi aceeaşi credinţă, totuşi, toate formele ei, oricât de multe şi de deosebite una de alta, se îndreaptă spre adorarea dumnezeirii din natură, cum ai merge, pe căi deosebite, spre acelaşi ţel; şi de aceea, n-ai să vezi în bisericile lor nimic ce n-ar fi potrivit cu spiritul tuturor credinţelor din ţară. Riturile deosebite ale credinţei sale, fiecare şi le îndeplineşte acasă la el. Slujba dumnezeiască pentru obşte e rânduită în aşa fel, că nu se împotriveşte pentru nici o conştiinţă slujbei de acasă. În biserici nu se văd nici un fel de icoane, pentru ca fiecare să fie slobod să-şi închipuie pe Dumnezeu în chipul cel mai potrivit cu credinţa sa. Acolo Dumnezeu nu e cinstit sub nume felurite, de la zeu la zeu, ci numai sub acela de Mythra, nume sub care toţi înţeleg fiinţa unică a dumnezeirii în măreţia ei, oricum ar fi această fiinţă, şi nici o rugăciune nu se întocmeşte cu un cuprins care, spus de cineva, să-l poată jigni în credinţa lui religioasă." (Thomas Morus, *Utopia*…, p. 144.)

[124] *Documentele Pentagonului* reprezintă raportul sau istoricul deciziilor luate de S.U.A. în privinţa războiului din Vietnam, un document comandat de ministrul Apărării Robert. S. McNamara. În 1971, la un an şi jumătate, după ce

conotaţii monumentale. A retuşa şi a organiza înseamnă, până la urmă, a şlefui adevărul, dar adevărul, dacă ar fi să fim ironici, înţeles ca aletheia, căci politicianul nu face decât să iasă din starea de neascundere, evident, ascunzându-se.

Problema, însă, nu este de natură fenomenologică, şi nici nu ţine să ne cutremure ontologic, metafizic, ci cât se poate de mundan, în concretul zilelor noastre. În politică, în tonul autoarei, nu dorinţa de evoluţie a pus societatea în mişcare, ci avântul dat de minciună, demonul sub care au domnit atât abilitatea de a nimici, cât şi de a acţiona. Cu alte cuvinte, schimbarea nu ar fi fost posibilă dacă nu ar fi existat minciuna, punctul *imperfect*, imboldul dat de voința politică. De aceea, autoarea şi spune: „Minciunile sunt, adeseori, mult mai plauzibile, mult mai ispititoare pentru raţiune decît este realitatea, fiindcă mincinosul are marele avantaj de a şti dinainte ceea ce doresc sau aşteaptă ascultătorii săi să audă. El şi-a pregătit intenţionat povestea destinată consumului public, avînd grijă să o facă credibilă, în timp ce realitatea are această trăsătură descumpănitoare de a ne confrunta cu neprevăzutul, pentru care nu eram deloc pregătiţi.“[125]

Alte modalități ale minciunii le găsim în pretinsul mit al relaţiei cu publicul, de care se ocupă specialişti ai aparenţelor. Aici, singurul scop este, cât se poate de evident, acela de a încătuşa, sub pretextul comunicării, în himere ale manipulării. În acest mecanism, ar intra inclusiv Preşedintele, şi el fiind trecut prin filtrul analiştilor, al celor care-i pun pe masa de lucru fiecare problemă în parte. Mai bine spus, fiecare problemă *servită* în parte. În aceeași măsură existau şi oameni în interior, oameni meniți a dezlega enigmele aparent stârnite din reversul de a folosi tot felul de explicații abstracte, închise, inumane, oarecum străine oamenilor nu numai de rând, dar şi celor care întregeau aparatul politic: „Erau dornici să găsească formule, exprimate de preferinţă într-un limbaj pseudomatematic, care să unească cele mai disparate fenomene cu care îi confrunta realitatea.“ [126] Altfel spus, sub pretextul că deznodau lumea, o încurcau la propriu.

Dacă nu am fi atât de idealişti, am putea cu siguranţă să vedem, să trecem dincolo de peşteră, căci nu întunericul ne înghite vederea, ci forma ideală, lumina impusă de raţiune, de ochiul uman, ori de nebunul care forţează să fie totul dus până la capăt. Să fim în acord cu propria noastră baltă de sânge, şi totuşi să ne calculăm cu precizie fiecare picătură în parte! Nu poţi să laşi totul în seama idealului, să-ţi spui că există grupuri de interese, culmea, *care-şi* vor *ţie* binele. Nu poţi lăsa totul în sânul justiţiei, în speranţa că se vor regla şi se vor aşterne gânduri înţelepte. Trebuie, spus cât mai simplu, să înţelegem că, acolo unde va fi omul, va fi fost şi mizerie![127]

---

acesta a fost finalizat, părţi sau chiar tomuri au ajuns în presă, lucru care a generat o întreagă dezbatere privind rolul Americii şi scopul implicării ei în războiul din Vietnam şi nu numai. Mulți au crezut că vor înţelege mult mai bine cum au fost trase sforile, cum s-au influenţat sau conturat politicile guvernamentale, dar cei mai mulți au rămas cu un gust amar, apreciind, ironic spus, înşelătoriile şi modul meschin al conducerii de a impune cu orice preţ *minciuna*.

[125] Hannah Arendt, *Crizele republicii*, Humanitas, Bucureşti, 1999, p. 12.

[126] Hannah Arendt, *op. cit*, p.17. V. şi „a minți este un viţiu blestemat. Nu suntem oameni şi nu ținem unii de alții decât prin cuvânt,“ Montaigne, *Eseuri*…, p. 37).

[127] „Cînd mă gîndesc la faptul că mizeria este strîns legată de existenţa omenească, nu mai pot adera la nici o teorie şi la nici o doctrină de reformă socială. Toate îmi par egal de stupide şi de inutile. Chiar şi tăcerea îmi pare un urlet. Animalele, care trăiesc fiecare din silinţa lor, nu cunosc mizeria, fiindcă nu cunosc ierarhia şi dependenţa unora de alţii. Fenomenul mizeriei apare numai la om, fiindcă numai el a putut să-şi creeze din semen un supus. Nici un animal nu-şi bate joc de altul, asemănător pînă la identitate cu el. Numai omul este capabil de atît autodispreţ,“ Emil Cioran, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1993, p. 97.

În glasul plâns al civilizaţiilor se ascund propriile noastre oceane, se vânează cu dezgust şi se mută munţi din loc, şi asta doar pentru a întreţine cu *bună-ştiinţă*[128] tot feluri de valori demne de luat şi pus în ramă. Însă, tocmai aceste valori sunt măsluite, puse cu zâmbetul pe faţă şi semnate ca fiind canoanele vieţii *ideale,* în ele găsim racilele şi aşa-zisa obedienţă a stăpânului, a celui ce dictează din înaltul piscului.

În lumea actuală există o nevoie acută de a erupe și de a exagera la propriu, de a te identifica cu produsele folosite, de a spune că totul este perfect, strâns cu rigla de sughițul fiecăruia de a arăta că unul este mai bun decât altul. Cu toate astea, rolul asumat de marile corporații nu este numai de *educare* a consumatorului, ci și de impunere, de a retuşa un mod de viață, de a dicta destine. Omul actual este o mașină de făcut bani, de stors bani.[129] În mediul avid de publicitate găsim, la tot pasul, oameni loviți de sărăcie, dependenți[130] în general de mediul toxic de care s-au lăsat prinși, seduși cu *bună-știință*, luați de stihia propriei lor dispute de a se găsi în civilizare, în barbarismul așa-zis cultivat, pus în straie moderne, adăstat și lăsat în voie să curgă...

În toată agonia civilizației se nasc controverse, polemici de stagnare și recuperare, totul fiind doar afirmare, mai bine zis, nevoie de afirmare. Dacă nebunia civilizațiilor produce o sumedenie de soluții, omul scăpat, prins în baia de reclame și răspunsuri, uită să mai aleagă,[131] să

---

[128] Înțelegem prin acest cuvânt situația în care omul alege, are impresia că alege liber, dar totuși se lasă influențat, fără a simți o astfel de influență asupra sa ori a modului său de gândire, de alegere. Este modalitatea lascivă a corporațiilor de a-l face pe om să se simtă sigur cu alegerea făcută. Unealta, ca să fie cu adevărat prețioasă, trebuie să-i fie pe potrivă omului, trebuie să-i lase impresia că este a lui, și numai a lui. Mai poate fi înțeles și ca apartenență la...

[129] Vestitul *Time is money*!

[130] Există o dispută în societatea modernă, un soi de război ideatic între foc şi paie. Mai mereu se pune problema dependenţei ca rău dătător de minuni. Nimeni nu stă să analizeze mecanismele cognitive care stau în spatele fiecărui proiect publicitar sau de altă anvergură. Toţi se grăbesc să arunce cu roşii în bietul hedonist, dependent şi vicios! Este clar că, dincolo de pofta lui avidă şi de dependenţă, trebuie să fie şi altceva, trebuie să existe anumite mecanisme stârnite şi puse în funcţiune. Turma a fost turmă pentru că a existat mereu un lup, un soi malefic de impostor sau seducător. Turma a ales mereu din teamă, din nevoia de a se ţine în braţe, şi nu din pură alegere. Ei bine, la nivelul societăţii actuale, turma este piaţă de consum, iar lupul este o biată grupare economică, ce încearcă să manipuleze în voie. Ideea oricărei corporaţii este tocmai de genul: *Dependenţa ucide*! Sigur, este frumos să spunem aşa ceva, dar asta nu ne scapă de consecinţe. Oamenii au fost atraşi dintotdeauna de ascuns, de interzis; însăşi ideea de lege este construită pornind de la principiul că trebuie să fie încălcată şi, atunci, fiecare pas pe care îl facem trebuie să fie, la rândul lui, încărcat cu o doză de adrenalină – *nitimur in vetium*. Pe asta mizează marile corporaţii, în frunte cu televiziunile şi alte minunăţii virtuale. Hai să le spunem tuturor că fumatul ucide! Hai să le arătăm că totul este negru când e vorba să ne uităm la alb. Cu toate acestea, lumea trebuie să înţeleagă că nu este suficient să ne raportăm direct la dependenţă, ar trebui, poate, să vedem şi mai mult, să înţelegem că dependenţa se împleteşte cu fanatismul, iar acesta, ca simptom bolnav al individului, este şi poate să fie produs de *anumite structuri*. Dependenţa nu ţine de senzitiv şi de hedonism, nu numai, nu e exclusiv, este şi poate să fie antrenată, provocată şi chiar pusă pe scenă. De fiecare dată când vezi un mesaj cu o negaţie în faţă, aproape instantaneu ţi se induce starea de pozitivitate. De fiecare dată când se face un transfer de putere, se face plecând de la ideea că nu există nimic mai bun şi mai rău decât atât, în speţă, un produs sau altceva. În fiecare dintre noi se ascunde un demon, iar el, dacă este pus în funcţiune, dacă este stârnit cum trebuie, nu face decât să sară, să scuipe din propria-i ţărână şi să ragă. Omul este ca o închisoare în care se strâng o sumedenie de monştri. Depinde de noi dacă ne lăsăm furaţi cu voie bună de propriile noastre himere. Să nu uităm, ele aşteaptă să pocnească!

[131] Comoditatea reprezintă *impulsul* omului, *casa* omului. Dacă ar fi să fim realiști, am spune: noi ne înșelăm pe noi. Avem și de ce. Societatea zilelor noastre arată ca un făgaș prin care se scurg o sumedenie de mijloace. Și, cum spuneam, omul cotidian, ca produs al istoriei, este cel care pune preț pe mijloace. El fiind, dacă este cazul, la rândul lui, mijloc pentru alții. De aici derivă o lume contopită. De aici răsare cel care face cu ochiul de fiecare dată când cineva citește un manual de psihologie. De parcă omul se repară la fel ca un frigider. Istoria a cultivat în barbarul zilelor noastre o tipologie certă. Acum nimeni nu se mai joacă, acum toți sunt fermi și concişi. Și nu numai. Acum

se mai vadă pe sine ca posibil creator, să se mai *pună* pe sine, lăsând totul în seama corporațiilor, dornice defel să facă acest lucru, să vină tocmai acolo unde omul preferă să se lase invadat, cât şi vânat, în spațiul intimității sale. De fapt, în vâltoarea cotidiană, intimul este doar formal, căci el a ajuns să fie pion de desfătare, *mijloc* de a izbucni pe piață, *scop* de a te pune la vânzare. Nici nu ai cum altfel! Când totul este de-a gata, când totul este facil, pe toate drumurile, cu greu mai ajungi să-ți găsești rostul, să te identifici cu nevoia de *reuşită*, cu virtutea creatoare, cu impulsul sau entropia ce-ți spune că ești om, și nu mașină. Omul, în ziua de azi, nu dă greș, el este *sigur* în fața tuturor, el este omnipotent, ubicuu, în el se adună numai izbânde, iar greșelile nu sunt cu nimic altceva decât niște erori. Ironic, şi când greşim, ceea ce este normal, conform firii noastre, noi facem, în limbaj de programare, chiar în gândirea de acum comună, *erori*. Suntem zeii propriilor noastre reuşite, şi sclavii propriilor noastre *ne*reuşite!

Turma are o psihologie a ei, o stare ce se poartă pe sine, ce se înstăpânește, ca un banc de heringi, cum adesea aclamă Kierkegaard. Totul este fabricat şi prefăcut aici, aşa arată cadrul din care se vor fi născut monştri, dar şi noeme. Culoarea şi gustul impersonalului au fost şi sunt date în general de lupii avizi de reuşită. Oile, cum o arată şi Nietzsche, în raport cu lupul, vor fi mereu prădate, bune de pus pe masă, aduse în spaţiul potenţei unuia sau altuia care deţin frâiele, care vor şi au puterea, dar poate impulsul şi curajul de a corupe. În fond, şi o mică grupare oligarhică, aşa cum este un partid politic, nu este nimic altceva decât o turmă, dominată şi fixată, încremenită într-un ideal, într-un ţanc ce nu poate fi atins. La rându-i, idealul, deşi vine din nenorocirile şi reuşitele noastre, pe firul lui Platon, nu poate fi decât dincolo, şi fiind astfel, el nu poate fi defel accesibil, este de *ne-ajuns*! Aşa arată unul din păcatele civilizării, dictonul şi valsul ce eludează fiecare pată umană din noi.

Turma, cât şi cei ce fug de ea, nu este nimic altceva decât expresia unei voinţe de clocotire, însă una universală, sforţată şi trunchiată, pusă parcă să exprime doar anumite voci, de regulă cele care nu apar *prin* turmă, chiar dacă şi ele sunt, fie vorba, în turmă. Mereu vor exista voci, artişti ce vânează, ce aruncă în spaţiul lor, politicieni ce aduc în lumea lor, chipuri ce vor seduce cu foc şi vor crea rumori. Chiar dacă vrem sau nu, noi tot ajungem să descătuşăm lumea în mii de culori, în teritorii de fixare a propriilor noastre izbânde. Prin ceea ce facem, ce zicem, rupem cu totul lumea noastră proprie, o luăm de mână şi o cultivăm cu nesaţ într-o nouă lume. Aşa ajungem să unim lumile, să le contopim, să le facem să se seducă între ele, să le punem pe o tavă a năzuințelor, de unde se vor fi sustras apoi cele mai reuşite sau virtuoase, dar şi cele mai viciate şi amorţite. Omul naşte o lume din care se sustrage, din care se toarnă, ca într-o mare învolburată, într-o altă lume. Suntem proprii noştri sclavi, ai năzuinţelor şi temerilor noastre. Suntem seducătorii fără de chip, veniți să cucerească ceea ce a mai rămas de cucerit. În baia asta comună, în care se macină mai multe lumi, adică mai multe chipuri contopite, se regăseşte ricoşeul voinţei sorbite într-o doară. În prăpastia asta, aici, unde se adâncesc nenorocirile noastre, stă absurdul lui Camus sau, poate, sălaşul lui Heidegger.

Ciudat, unim lumile tocmai ca să ne fie mai uşor, dar uităm că familiaritatea strânge tot ce are mai drag, că ultimul pion de pe o tablă de şah poate foarte uşor să încurce o regină sau un rege. Uităm, fie vorba, să mai credem în noi, în ceea ce ar putea fi numit *sinea* noastră, şi asta

---

există răspunsuri pentru orice problemă. Dar, dacă scena este o mare în care se spală voinţele tuturor şi, în aceeaşi măsură, o limită semnalată de fiecare cu privire la alegerile manifestate de faptul că totul este un compromis, mai putem noi să ajungem cu siguranţă la natura omului? Mai putem să găsim ceva, în primă instanţă, cu privire la noi, adică la acel fior care ne aclamă de fiecare dată când simţim că suntem singuri în faţa morţii? Cu siguranţă, nu. Compromisul alimentează setea generală de a erupe, de a ne rupe de ceilalţi, de nevoile şi actele lor, de a fugi de limitele impuse de unii, doar pentru a ne închide cu lacătul propriei noastre neputinţe, în limitele desenate de nişte-alţii.

pentru că ea a fost violată de sălaş, de căldură, de minciună. Omul vrea să nască, să unească lumile, nu ca să le cunoască, să le înţeleagă ontologic, ci poate ontic, să le aducă în spaţiul cauzalităţii sale, să le ademenească sub forma unei singure voinţe. O voinţă de neant, ar spune Cioran, pentru că nimic nu este sortit câştigului, ci pierii, hazardului mincinos, planului *ilustrului nătăfleţ*, a celui care vrea să pună punctul pe i, să strângă în speranţa că-i va fi mai uşor de acum încolo. Ironia face ca el să strângă un pumn de iluzii, şi nu o carieră demnă de luat în seamă. În viaţă alergăm după o poftă nestăvilită de a pune mâna pe lucruri, dar uităm că fiecare lucru în parte ascunde o himeră.[132] Uităm şi în acest fel ne plângem că totul vine peste noi, când, în fapt, nici nu ar putea să fie altfel!

Nu toţi suntem sortiţi auzului fin,[133] chiar dacă avem impresia că ascultăm, că suntem cu mult mai mult decât *suntem*, nu avem cum să ne lăsăm purtaţi doar de noi, de egoismul avid de laude, de egocentrismul înfipt în piept. Când vorbim de civilizare, vorbim, cât se poate de natural, de turme, de eclectism, vorbim, chiar dacă nu vrem să o credem, de fiecare în parte, de fiecare pion de pe o tablă amărâtă de şah. Chiar aşa, dacă nu ar fi doar unii sortiţi auzului fin, atunci nu ar mai exista turme, căci fiecare va fi putut să corupă, să pună în scenă, să se *pună pe sine în scenă*, acaparând, voit sau nu, fiecare miel în parte. Spus cât mai simplu, turma fără de lup nu ar avea valoare. Însăşi esenţa ei s-ar rupe şi am trăi în lumea lui nimănui, chiar dacă turma este, dacă ne gândim la *Impersonalul Se*, a nimănui, dar totuşi a tuturor!

Cu rostul, dar şi cu focul de a elibera ţările sărace, nevoiaşe, precum mielul de sub tirania lupului, ţările sau civilizaţiile ideale, forţele autoimpuse, au avut mereu norocul de a fi la locul potrivit şi de a se arăta binevoitoare, au fost mai tot timpul cu soluţia pe masă, dornice, parcă, să se îndepărteze şi mai mult de barbarie, dar totuşi să o întreţină perfid. Iată ce spune John Kenneth Galbraith: „În ultimii cincizeci de ani ţările sărace, fostele colonii, s-au bucurat într-adevăr de ceva mai multă atenţie din partea ţărilor mai bogate. O parte din aceasta s-a datorat speranţei sau fricii de comunism. Mai benefic şi mai inteligent a fost rolul activ al compasiunii, sentimentul unei griji obligatorii. Acest lucru n-a fost de neglijat. Grupări influente din ţările bogate şi-au exprimat permanent compasiunea şi-au sprijinit material ajutoarele destinate celor săraci, aşa cum procedează *Banca Mondială* şi alte organizaţii internaţionale mai mici. [ca să fim totuşi sinceri, am putea spune că au dat bani cu împrumut, evident cu dobândă – n.n.] Societatea ideală susţine cu fermitate acest efort vast, dar doreşte, de asemenea, ca ajutoarele să fie repartizate şi folosite eficient. *Nu întotdeauna, sau poate nu în mod obişnuit, s-a procedat astfel* (s.n.).“[134] Din autoproclamarea evidentă a societăţilor civilizate nu se naşte decât imboldul de diferenţiere, simptomul bolnavului care spune că nu este bolnav, că nu are nimic de dus în spate, *perfecţiunea* fiindu-i asul din mânecă, dar şi tâlcul *identităţii* sale, statusul său. Tot aşa, cum altfel nu se putea, aceste *civilizate* state sau societăţi *ambientale*, căci politicul merge mână-n mână cu afacerismul

---

[132] „Din motive lesne de înţeles, orice producător caută să sporească pe cît posibil nevoia consumatorilor de mărfuri produse de el“ ( Konrad Lorenz, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, Humanitas, Bucureşti, p. 42).

[133] Toţi simţim că suntem făcuţi pentru ceva mare, numai că nu ştim ce presupune acel „mare.“ Nu ştim, dar tot sperăm că suntem mai mult decât *suntem*, că putem să ducem, să rupem cu toate şi să ne proiectăm dincolo de limitele noastre. Trasăm cu linia un contur ce aşteaptă să fie proiectat şi postat în afara hotarelor sale! De ce nu putem să ne mulţumim cu puţin? De ce ţinem morţiş să vedem dincolo de orice fapt? Pentru că, înainte de toate, omul este nemulţumit şi tinde cu exuberanţă mai degrabă spre curtea vecinului decât spre a sa. Nu e singurul; la anumite specii de păsări, masculul caută să-şi verse sămânța prin vecini. Vedem cum specia ajunge să evolueze *accidental*. Oricum ar fi, chiar dacă fiecare își caută *fericirea* mereu în altă parte, genele se duc mai departe și astfel specia se întreţine. Omul, chiar dacă este sigur de orice ar putea să aibă, nu o să fie niciodată mulţumit. Nu e neapărat rău, dar e ridicol să credem că toţi suntem sortiţi înţelepciunii sau auzului fin.

[134] John Kenneth Galbraith, *Societatea perfectă. La ordinea zilei: binele omului*, Eurosong & Book, Boston, New York, 1997, p.117.

corporatist, s-au gândit să aclame, să se autoproclame *Salvatorul* noii lumi.[135] Dacă turma este sedusă de un cuceritor, ţările *barbare* sunt seduse de un gigant economic, şi nu de o politică reală de civilizare. În fond, se oferă o *civilizaţie*, iar nu o cultură, unde, trebuie spus, „[c]ultura şi civilizaţia nu sunt unul şi acelaşi lucru.“[136]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## 4. Marile atrocităţi ale barbarismului

*Răutatea, iată un cuvînt asupra căruia ar trebui să mediteze toţi fanaticii, de orice parte s-ar afla, ei care, de regulă, sînt nişte imbecili, dar nişte imbecili periculoşi (Charles Baudelaire)*[137]

Problema răutăţii, barbariei nu poate fi lăsată la o parte într-o discuţie asupra civilizării. Discutând civilizaţia, trebuie spus, aducem în discuţie barbarismul. De pe tronul civilizatului, privim înspre barbar ca fiind rău, crud, inuman. Nu vom şti poate niciodată dacă omul este imanent rău, dacă a fost înzestrat *natural* cu răutate, după cum probabil nu vom găsi gena răului pe care ştiinţa, prin tehnică, s-o extirpe. Putem însă presupune că, născut barbar, *crescut* civilizat, ceva din firea dintâi se va fi păstrat *originar* sub artificialul impus. Doar pentru o clipă, pradă *delirului*, ne-am putea lăsa în voia fantasmei de a prevede un om din care va fi fost stârpit răul, cruzimea, barbaria. Nu putem să nu ne gândim, însă, că „dacă eliminăm agresiunea, am putea distruge una dintre cele mai mari realizări ale omenirii.“[138]

Tehnicul caută să şteargă cruzimea din om, să o smulgă din genom, să redefinească umanul. Prin tehnică se caută o nouă *domesticire* a barbarului. În acelaşi timp, ştiinţa îi pune omului la dispoziţie mijloace de a transforma moartea. Lagărele devin *fabrici de cadavre*: „fabricarea cadavrelor implica [...] faptul că, în ceea ce priveşte victimele exterminării, nu se putea vorbi despre moarte, că acestea nu mureau cu adevărat, ci erau doar piese produse într-un proces de producţie în lanţ. [...] *Mor? Decedează. Sînt eliminaţi. Mor? Devin piese produse într-o fabrică de cadavre. Mor? Sînt lichidaţi imperceptibil în lagărele de exterminare*.“[139] Nu

---

[135] O altă modalitate chipurile de a ajuta statele, de a le pune economic pe roate se află sub filosofia Fondului Monetar de Investiţii. Ca orice ideal, odată coborât pe pământ, nu se mai arată aşa de fructuos, ci cât se poate de găunos: „Ideologia F.M.I. susţine că se vor crea locuri de muncă noi, cu o productivitate mai mare, pe măsură ce locurile de muncă vechi, cu o productivitate scăzută, create în spatele barierelor protecţioniste, vor dispărea. Lucrurile nu stau însă aşa – puţini economişti au crezut de fapt în crearea instantanee a locurilor de muncă, cel puţin de la Marea Criză încoace. Pentru crearea de noi firme şi locuri de muncă este nevoie de capital şi de spirit de iniţiativă în afaceri, iar în ţările în curs de dezvoltare, cel din urmă element este adeseori aproape absent din cauza lipsei de educaţie, iar cel dintâi, din cauza lipsei de finanţare bancară. În multe ţări, F.M.I. a înrăutăţit lucrurile pentru că programele sale de austeritate au generat o creştere atât de mare a ratelor dobânzilor – uneori acestea depăşind 20%, alteori depăşind 50% sau chiar 100% – încât ar fi fost imposibil să se creeze locuri de muncă şi întreprinderi noi, chiar şi în condiţiile unui mediu economic prielnic precum cel din SUA. Capitalul necesar dezvoltării este pur şi simplu prea costisitor,“ Joseph E. Stiglitz, *Globalizare. Speranţe şi deziluzii*, Editura Economică, Bucureşti, 2003, pp. 105-106.

[136] Nicolai Berdiaev, *Filosofia inegalităţii*, Andromeda Company, Bucureşti, 2005, pp. 312-313.

[137] Charles Baudelaire, *Paradisuri artificiale*, traducere de Elena Popoiu, Institutul european, Iaşi, 1996, p. 182.

[138] Leslie Stevenson, *Seven Stories*…, p. 114.

[139] Heidegger, „Die Gefahr,“ apud. Giorgio Agamben, *Ce rămîne din Auschwitz. Arhiva şi martorul*, Ideea Design and Print, Cluj, 2006, p. 51.

tehnica a dat frâu liber uciderii în masă, dar a facilitat procesul, pe de o parte, prin mijloacele oferite, pe de alta, prin viziunea calculatoare ce tinde să reducă individul la număr: „s-ar putea ca tehnologia să fie opțiunea pentru viitoarele genociduri. Cei care ignoră potențialul distructiv al noilor tehnologii o pot face doar pentru că ignoră istoria. Pogromurile sunt la fel de vechi ca și creștinismul; dar fără căi ferate, telegraf și gaze toxice, Holocaustul nu ar fi fost posibil. Întotdeauna au existat tiranii; dar fără mijloace de transport și comunicare moderne, Stalin și Mao nu și-ar fi putut construi gulagurile. Cele mai oribile crime ale omenirii au fost posibile doar cu ajutorul tehnologiei moderne.“[140] Desigur, ca mijloc, tehnica nu este *în sine* bună sau rea, gândirea tehnică, numai, e cea care poate aduce o pierdere de umanitate, o predispoziție crescută spre crima percepută ca non-crimă, în măsura în care individul ucis *nu este uman*, ci *sub-uman*, ori doar număr într-un grafic.

Încercăm să ascundem și să uităm că omul este *ceea ce este*, că *aceasta* este natura lui, influențată de fiece fărâmă de praf ce i se așază nesimțit pe umeri.[141] Eliminată răutatea (de-ar fi posibilă o asemenea schimbare), nu ar atrage pierderea și altor trăsături specific umane? Este răutatea *inumană*? Vorbim cu mare ușurință despre *inuman*. Omul s-a așezat în *omenire*, iar la periferie a pripășit *inumanul*. Însă, există *omenire*? Nu ar fi mai onest a spune că „[e]xistă doar oameni, conduși de nevoi contradictorii și de iluzii, și supuși la tot felul de imperfecțiuni ale voinței și judecății“?[142] Există doar un grup neomogen de indivizi în căutare de uniformizare prin apel la un set comun de iluzii și fantasmagorii. *Libertatea*, am văzut, este una dintre acestea. O alta este *umanitatea*.

Este facil să ne ascundem în spatele unui termen folosit drept paravan, spre a ne feri privirea de ceea ce este, în cele din urmă, *uman*. Am creat mitul *inumanului* și ne-am ușurat de povara conștiinței că omul poate fi *și așa*, că omul este perfect capabil de orice formă de atrocitate. Am segregat între *tolerabil* și *intolerabil*. Am ales să nu mai știm că omul poate câte vrea, dar nu vrea câte poate! Omul este (și poate fi) atât *omenesc*, cât și *neomenesc*, atât barbar, cât *și* civilizat. Problema se pune *ce* va vrea să fie. Omul poate fi orice, oricum, poate fi *chiar inuman*, dacă va vrea *să fie*!

Prin urmare, am împărțit în două, lumea, oamenii și gesturile. Am ales calea ușoară, bătătorită, a împărțirii în bine și rău. Omul, susținem, este bun, omul este *uman*, așadar, negreșit, civilizat. Restul cade în barbarie. Avertismentul lui Wieseltier ar putea fi nimerit în goana noastră după mitul perfecțiunii proprii, al umanității depline, al civilizării fără urmă de barbarie, ce ne strigă în continuu că noi *nu* putem fi niște monștri: „[n]e considerăm ceea ce suntem, dar și ceea ce am dori să fim. E emoționant, însă și incorect. Pentru că ambiguitatea ne îngăduie să vedem în unul pe celălalt, să luăm, greșit, ceea ce am vrea să fim drept ceea ce suntem. Pe cât de greu e să atingi perfecțiunea idealului, nu trebuie să ne orbească într-atât încât să nu-i vedem irealitatea, care e sursa incitării la acțiune și a utilității lui ca măsură a progresului. O bună regulă: n-am ajuns încă niciodată să fim ceea ce ar trebui să fim.“[143] Și ce-am vrea să fim? Propriu-zis, ne vedem umani nu pentru că am fi, ci am dori să fim. Am dori civilizarea, barbari fiind. Însă, goana după perfecțiune naște monștri.

---

[140] John Gray, *Câini de paie. Gânduri despre oameni și alte animale*, Humanitas, București, 2009, p. 27.

[141] Abia pruncit, omul nu știe nimic, iar instinctele sunt biete pseudocoduri încă nefuncționale. Rămase inactive, ar produce un efect diferit. Copilul, izolat timpuriu, neauzind vorbă, nu ar mai dezvolta ulterior capacitatea *înnăscută* de a folosi un limbaj articulat. Nestrăbătute, căile sunt năpădite și închise. Un copil *obișnuit* într-o familie de surdo-muți nu va ști *că aude*. Va fi surdo-mut doar pentru că nu i s-a vorbit, oral, niciodată.

[142] John Gray, *Câini*…, p. 25.

[143] Leon Wieseltier, *Împotriva identității*, Polirom, Iași, 1997, p. 29.

Cel care nu este bun, nu este uman, nu este *civilizat*, trebuie cu necesitate să fie opusul, *ne*bun, *in*uman, *ne*civilizat – într-un cuvânt, barbar. Omul *nu* poate fi *așa*! Răul *nu* ține de natura umană. Omul civilizat *nu* este barbar. Totuși, ne vine prea la îndemână să punem pe tapet un plan al omului,[144] universalul uman, din care să ne făurim un zeu căruia să ne închinăm pios. Ceea ce uităm este că figurina este propria noastră creație, obținută în urma unei selecții atente, nicidecum naturale, ci cât se poate de artificiale. Am ales din om ce ne-a plăcut, am înlăturat scatologicul, mizerul, ingratul și l-am numit *om*. Ne-am spus că ingratul nu ține de natura umană. Barbaria nu stă în civilizare. Omul este lumină, iar scabrosul ține de *ne-om*, de barbar!

Ca o ironie a *Moirei*, răutatea și răul de care ne ferim îl înfăptuim cu prisosință. Ne-am propus să-i furăm omului calitatea de a fi om, umanitatea, complexitatea *de a fi om*. Iar în acest punct găsim un maxim de răutate, căci răul este „negarea omului [a] dreptului de a fi uman.“[145] Vrând să cultivăm ultimul petic sălbatic din om, ne-am arătat instinctul barbar întreg.

Am făcut separația între ceea ce este *acceptabil* pentru om, am format o categorie și i-am pus numele *uman*. *Inumanul*[146] este ce vrem să obnubilăm în noi. Am glorificat potențialul de noblețe și am ascuns cu degetul dizgrațiosul. În fond, este mai ușor să trăiești cu ideea că *bestialitatea* și *barbaria* nu țin de omul civilizat. Ne consolăm la gândul că nu ne pot mânji. Tot așa, *bestia umană* este, nu-i așa, *inumană*. Acum că avem personajul negativ, putem trăi împăcați cu noi înșine, căci *noi* nu avem în vine același sânge, noi suntem *oameni umani*, ei sunt *ne*oameni *in*umani.

Într-o lume ce segregă[147] între *părți* umane, având pe de o parte latura civilizată, iar pe de cealaltă cea barbară, s-a născut și s-a făcut posibil totodată genocidul. S-a spus: *cum a fost posibil, în secolul XX, într-o lume civilizată, Holocaustul?* Într-o lume civilizată, scăpată din barbarie, crima nu își are locul. Holocaustul, în secolul XX, apare insolit. Totuși, „unul dintre cele mai civilizate popoare ale lumii – îi va oferi în curând lui Hitler mijloacele de realizare a programului de exterminare, anunțat totuși în mod direct chiar din 1925, în *Mein Kampf*.“[148] Se-nțelege indignarea în fața *grozăviei*, într-o vreme în care violența se credea abolită. Dar omul, fie spus, „este în subconștientul său mai criminal și în același timp mai moral decît în conștientul său. De unde contradicția pe care o observaseră deja Hobbes și Rousseau: orice ar alege civilizația, trăsătura indestructibilă a naturii umane o va urma mereu. Civilizația nu triumfă asupra naturii umane decît refulîndu-și agresivitatea naturală a cărei rădăcină este pulsiunea spre moarte, ceea ce antrenează culpabilitatea.“[149]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

Freud, în *Despre cauzele războiului și ale morții*, vede ca fiind *în natura umană*, în barbar, atât erosul, cât și thanatosul, atât înclinația spre (a oferi) moarte cât și iubire. Să fie

---

[144] Ce căutăm, oare, dacă nu găsirea și impunerea identității în diferit? „ne sufocăm în identitate“! „Cel mai crud lucru pe care-l poți face oamenilor în lumea modernă este să se simtă rușinați în complexitatea lor.“ „Secretul universalismului este că funcționează.“ (Leon Wieseltier, *Împotriva identității*…, p. 30, p. 61, p. 79, resp.)

[145] Tzvetan Todorov, *Confruntarea cu extrema, Victime și torționari în secolul XX*, Humanitas, București, 1996, p. 286.

[146] O variantă a inumanului este patologicul, anormalul. În acest sens, dorim să atragem atenția asupra afirmației lui Todorov, „nu reușim deloc să înțelegem acest rău interpretîndu-l în termeni de anormalitate, doar dacă o definim pe aceasta, în mod tautologic, chiar prin acest comportament: nimic altceva, în personalitatea sau în acțiunile autorilor răului, nu ne permite să-i clasăm ca pe niște ființe patologice, altfel spus *monștri* (s.n.); și aceasta, orice definiție am da normalului și patologicului“ (Tzvetan Todorov, *Confruntarea cu extrema*…, p. 118).

[147] Așa cum negrii erau diferențiați de albi.

[148] Christian Delacampagne, *Istoria filozofiei în secolul XX*, Babel, București, 1998, 132-133.

[149] Yves Ternon, *Statul criminal. Genocidurile secolului XX*, Institutul European, Iași, 2002, p. 110.

aceasta explicația pentru crimele din istorie? Să fie adevărat că orice grup are nevoie de violență? „Pentru a preveni caracterul său distructiv, oamenii trăiesc în grup [...]. Această legătură socială este o legătură tragică: orice grup are nevoie de violență.“[150] Simplu spus, pentru a combate violența unui individ, pentru a preveni disoluția grupului din cauza violenței individuale, se face apel la violența de grup. În societate, violenței i se răspunde folosind aceleași mijloace.

Pare irefutabil că, pentru a se institui un asemenea grad de violență care să permită uciderea în masă, celălalt trebuie să nu mai conteze. Primarea eului și suprimarea importanței celuilalt (înțeles ca *autre* sau *autrui*) atrage și abolirea responsabilității morale față de celălalt. Reușind a-l vedea nu ca om, ci ca *ne*-om, îl poți extermina fără regrete, ca pe un dăunător.[151] Gândirea inumanului, barbarității, a omului ca putând fi *sub*-uman, este tocmai ceea ce face posibilă ivirea inumanului. Cei care au ucis *cu sânge rece*, au înfăptuit acțiuni *inumane*, barbare, au făcut asta în chiar virtutea eliminării inumanului, întru idealul civilizării și perfecționării. Și iată, naziștii au putut privi spre evrei ca fiind orice, numai oameni, nu, și astfel s-au dezumanizat ei înșiși. În fond, crimele de acest fel devin posibile tocmai ocolind morala: ce a fost ucis nu era demn a fi numit om, s-ar putea susține. Din această perspectivă, nazismul nu a făcut nimic diferit de umanism, desigur, ducând lucrurile la extrem: Umanismul a stabilit standarde pentru ceea ce era *uman acceptabil*, nu oare și nazismul? Așa cum un umanist va susține că doar un *ne-om* a putut da naștere Holocaustului, tot așa, un adept al antisemitismului va spune că evreii *erau neoameni*. Similaritatea celor două atitudini este frapantă. Ambele pun în față un standard uman de *acceptabilitate*. Ceea ce nu se încadrează în structura desenată, ceea ce nu respectă planul, este *de eliminat*. Umanul este (un) dat, iar neconformul sau informul se lovește de un zid impenetrabil de *intoleranță*. Umaniștii doreau ruperea din om a trăsăturilor *ne*umane – dar, din vreme ce erau *în* om, nu aparțineau naturii umane? Că nu erau dezirabile, este *deja* o altă discuție –, dar același lucru era vizat și de *extremiștii* ce au dus la Holocaust. Privit în acest mod, strict factual, analitic, lucrurile par înspăimântătoare și, bineînțeles, *inacceptabile*. Ar trebui, însă, avut în vedere că oamenii sunt încă *uciși* dacă nu se conformează unor standarde *clare* de *umanitate*. La final, rămânem cu o altă formă de violență care, chiar de n-ar fi să nască iară o asemenea grozăvie, are potențialul să o facă, la fel cum omul, așa uman cum vrem cu ardoare să-l vedem, are potențialul de a fi *inuman*.

Și, ce este *mai demn uman*? A arăta milă sau submisivitate? Puși în fața unei comande criminale, câți ar alege să nu se supună? Considerată prea adesea trăsătură fundamental umană, misericordia a fost așezată pe un piedestal al umanității. Cu toate acestea, un gest de clemență este rar. Dispoziția are preeminență oricând. Ordinul și datoria: „[o]amenii care acționează din ordin sînt cei mai de temut. Ordinul îi disculpă. [...] [Iar] cetățenii de rînd care primesc ordinul să-și ucidă semenii îl execută ca pe o virtute considerînd că este de datoria lor să procedeze astfel.“[152] Cumva, posibilitatea alegerii se pierde în învălmășeală, alternativa nu este nici măcar gândită. Rezultatul va fi, inevitabil, obediența oarbă. Iar *caritas*-ul, ca sevă a moralei, dispare cu desăvârșire. În fața ordinului, omul actual este *cel care nu cunoaște mila*.[153] Directiva anulează virtutea din individ, în lipsa căreia nu mai poate să vadă virtutea într-un altul și să-l

[150] Ternon, *Statul criminal*…, p. 102.

[151] Cf. „[d]epersonalizarea poate să ne atingă atît pe noi înșine, cît și pe celălalt: considerîndu-l pe celălalt ca simplu element al unui proiect care-l depășește, ajungem să uităm că este om; dar supunîndu-ne pe noi înșine exigențelor sistemului, ne transformăm într-un mecanism. Animal sau mecanism, ieșim în afara condiției umane,“ Todorov, *Confruntarea*…, Humanitas, București, 1996, p. 190.

[152] Ternon, *Statul criminal*…, p. 106.

[153] Problema milei și legătura văzută între capacitatea de a nutri milă pentru un altul a fost discutată în partea I, cap. 2, a acestei cărți.

compătimească. Mai simplu spus, în fața ordinului, individul încetează să mai fie *uman*, moral, virtuos, iar tot ce rămâne este o coajă, o cochilie golită de conținut. Dar de ce?

După război, s-a pus problema vinovăției germane. Ideea rezistă încă. Erau germanii vinovați de Holocaust? Care dintre ei? De ce? În ce măsură? Care era vina soldatului ce asculta de ordinul superiorului? Dar a cetățeanului de rând ce se lasă purtat de val sau supus de autoritate?[154] Tocmai cedarea în fața fluxu-lui, refuzul de a lupta contra curentului? Cine să se ridice eroic spre a muri, pe cât de facil, pe atât de zadarnic? Cine să fie învinovățit? „Din punct de vedere moral, omul nu se poate condamna decât pe sine, iar nu pe altul, iar pe altul doar în solidaritatea luptei caritabile. Moral, nimeni nu poate judeca un altul. Doar atunci când celălalt îmi apare ca eu însumi.“[155] Atâta vreme cât nu se produce identificarea cu celălalt, el nu poate fi învinovățit sau dezvinovățit. Pentru a condamna un german, trebuie să mi-l fac propriu. Dar mișcarea nu este oare dublă? Dacă germanul devine *eu*, *eu devin(e)* german. Vina lui este și a mea. Ce se putea face în circumstanțele date? Care ar fi fost morala, într-atât de circumstanțială cum îi stă în fire să fie?

„Care este crima pe care n-ar comite-o omul ca să se salveze?“ Câți dintre supraviețuitorii din lagăre nu au afirmat supremația supraviețuirii asupra moralei? Însă, câți nu vor fi păstrat perceptele morale *chiar* și atunci? Todorov, în *Confruntarea cu extrema. Victime și torționari în secolul XX*, privește în această direcție, a înțelegerii nu a momentelor istorice legate de lagărele de concentrare, ci a faptelor umane a celor forțați să le *umple*. Autorul pare să sugereze că numim *umanitate* o trăsătură ce se păstrează indiferent de condiții, ori se pierde, *indiferent de condiții*. În alți termeni, *umanul*, omul, va rămâne ca atare, atât în cotidian, cât și în situații extreme: „degradarea și înălțarea există și în afara lagărelor, dar sînt mai dificil de recunoscut. Viața lagărelor mărește și face grăitor ceea ce, în agitația cotidiană, putea să scape cu ușurință percepției.“[156] Nu este nevoie de o situație extremă pentru o revenire la starea naturală de război a tuturor contra tuturor. Inumanul este *în* om, indiferent de situație, iar în situații atroce, „omul este non-omul; cu adevărat uman este cel a cărui umanitate a fost distrusă.“ În cele din urmă, nu societatea este eradicată în lagăre, ci suzeranitatea moralei. Morala, însă, continuă să existe, dovadă stând aceia care au trăit să-și spună povestea *în pofida* umanității de care au dat dovadă în lagăr.[157] „Auschwitz marchează sfîrșitul și ruina oricărei etici a demnității și a adecvării la normă. Viața nudă, la care omul a fost redus, nu cere și nu se adecvează la nimic: ci este, ea

---

[154] Avem în vedere un stat în care autoritatea, propriu-zis, nu se poate afirma că există; există autoritate sau putere? obedienţă sau teamă? Comenzile erau împlinite întocmai, dar trebuie să avem în vedere că „dacă eficacitatea comenzii date constituie esența puterii, atunci cea mai mare putere va fi aceea pe care o dă țeava unei arme, iar în acest sens va fi destul de dificil să spunem în ce fel ordinul dat de un polițist diferă de acela pe care-l dă un om cu o armă în mînă“ (Arendt, *Crizele*…, p. 141). În ambiguitatea aceasta, ce autoritate se va fi exercitat în statul german, un stat aflat sub dominație armată?

[155] Jaspers, *The Question*…, p. 33.

[156] Todorov, *Confruntarea*…, p. 33 resp., p. 44.

[157] Pe de altă parte, ura va exista acolo unde își are cuibarul, în cel liber, în cel opresat, ori în călău. „*Nu cred că vom putea corecta ceva în lumea exterioară, atîta timp cît nu ne corectăm mai întîi pe noi înșine* (I, 102). Or, explică ea, *avem atîtea de schimbat în noi înșine, încît nu trebuie să fim preocupați de a-i urî pe cei pe care-i numim dușmanii noștri* (I, 204). Bărbații din jurul ei gîndesc altfel. Iată ce ne spune despre un fost deținut în lagărul de la Westerbork. *Nutrește împotriva dușmanilor noștri o ură pe care o consideră justificată. Dar și el este un călău. [...] Era plin de ură împotriva acelora pe care-i numeam călăii noștri, dar și el ar fi putut fi un călău perfect și un persecutor model* (I, 203). [...] Să-i dai cu măciuca în cap dușmanului înseamnă să ne întoarcem în epoca primitivă [...] Cînd ura va fi făcut din noi niște bestii feroce așa cum au fost ei, va fi prea tîrziu“ (Todorov, *Confruntarea*…, 209). Aceste ultime cuvinte oglindesc gândul nietzscheean asupra privitorului în abis – obiectul privirii transformă privitorul. Totodată, se revine, la nivelul gândirii comune, la asocierea dintre violență și barbarie, bestialitate.

însăși, singura normă; este absolut imanentă. Iar „sentimentul ultim al apartenenței la specie“ nu poate fi, în nici un caz, o demnitate.“[158]

Să fie învinovățirea unei țări întregi o formă de a găsi un țap ispășitor pe măsura victimei și crimei? Cumva, parcă numărul de victime al Holocaustului dă o sete ce nu poate fi ostoită de cei câțiva oameni din preajma lui Hitler. Vinovatul trebuia să se arate maiestuos, pe măsura monstruozității sale. Populația întreagă trebuia să poarte miasma. Potrivit lui Jaspers, vina morală este tocmai de a merge *cu haita*. Vina, așadar? Pe de o parte, fiecare mergea în tandem cu toți ceilalți. Dar este oare plauzibilă ipoteza opunerii unei oarecare rezistențe? „Aș putea fi obligat moral să-mi risc viața, dacă o realizare este în joc; dar nu este nicio obligație morală să-ți sacrifici viața știind cu certitudine că nu se va obține nimic. Moral, avem datoria de a îndrăzni, nu aceea de a alege moartea certă.“[159] Or cum s-ar putea decide dacă *se putea* înfăptui ceva? Ce criterii matematice să fie folosite pentru a determina dacă germanul de rând (sau soldatul) ar fi putut schimba ceva?

Dar nivelarea de care am vorbit mai sus, tentația de a aduce omul pe făgașul *umanului*, are consecințe nu numai în respingerea particularului. Atunci au fost respinși evreii, altă dată negrii, cândva, intelectualii. Nivelarea și respingerea dau violență, iar aici stă tot tragicul impunerii unei categorii. Ceea ce rezultă este anularea individualității, topirea și contopirea ei într-o masă uniformă: „Văd peste tot semnele unei uri care devine tot mai sigură de sine împotriva excepției, a ceea ce mai reprezintă o excepție în vechiul sens, urmele unei uri ascunse împotriva a ceea ce în felul său nu poate fi înlocuit și pe care tocmai de aceea vor să-l înlocuiască cît de repede și de nedemn e posibil – pentru că numai ceea ce poate fi schimbat îndeplinește norma indiferenței [a *identității*, în accepția autorului – v. și p. 72 – n.n.]; și mai departe de asemenea urmele unei disperări stătute care cuprinde fețele tuturor, ceea ce amintește de imperiul pierdut al milostiveniei.“[160]

Genocidul s-a petrecut, s-a repetat. S-a promis împiedicarea unui altuia, dar recurența a avut loc. Sfidând toate încercările de prevenire, uciderea în masă nu poate fi ținută în frâu, sau poate? Holocaust, Cambodgia, Burundi, Iugoslavia, Rwanda. Scenariul se repetă. Cauza? Pretextul? Putem întreba „de ce...?“ și putem pune orice în loc. Pretexte se pot găsi oricând; un fond preexistent de prejudecăți este util, dar nicidecum necesar. Ura se poate naște din nimic. Iar nimic nu este mai prolific decât ura. Iar cauzele? Când nu va mai exista dorința de câștig, când civilizatul va renunța la statutul său *privilegiat* și nu va mai căuta *domesticirea* sălbaticului, când îi va lăsa nepătată *barbaria* barbarului, atunci abia se vor fi epuizat cauzele. Până atunci, nu putem decât constata că toate războaiele s-au născut din râvnă, din goană spre mai mult, spre aducerea altuia în planul propriu.

Cu trecutul în față, ce mai face *această lume*? „Această lume disperată de atîta ură, de intoleranță, de violență este pe cale să-și interzică indiferența la nefericirea celorlalți și să-și stabilească, ca pe o evidență, principiul după care omul este măsura tuturor lucrurilor și fiecare individ este o persoană morală și un subiect drept.“ Se încearcă elaborarea unui sistem care să anticipeze creșterea riscului apariției unei noi forme de discriminare extremă. Cumva, ne amintim de intuițiile Școlii de la Frankfurt din 1929 și de concluziile alarmante trase din observarea obedienței irațională din cadrul familiei și statului german. Riscul, însă, după cum observă și Ternon, este, pe lângă posibilitatea falsificării acestor indici, am spune, excesul de zel. Rezultatul ar fi oprimarea celor cu potențial violent, pe principiul că este mai ușor să previi decât

---

[158] Agamben, *Ce rămîne din Auschwitz*…, p. 93, resp., 48.
[159] Jaspers, *The Question*…, pp. 64-65.
[160] Sloterdijk, Peter, *Disprețuirea maselor*, Ideea Design and Print, Cluj, 2002, pp. 77-78.

să tratezi (*better safe than sorry* sau *shoot first, ask questions later*). Ceea ce rămâne de înțeles, este că respingerea *diferitului*, prin bolul de violență, este nocivă în aceea că poartă germenii distrugerii: „cel care neagă apartenența unui singur om la specia umană [...], cel care îl denigrează pe cel de alături, acela este gata să distrugă umanitatea.“[161]

Am văzut, dar, că violența este în natura lucrurilor. Omul este violent, puterea pe care o alocă statului este imuabil violentă. A șterge pe de-a-ntregul violența din lume ar fi a rescrie *umanitatea*, implicit violentă, a face din civilizatul barbar, un civilizat *civilizat*, a-l transplanta într-un alt sol (ce l-ar putea nutri sau otrăvi). Tot ce se poate încerca este implicarea moralei în gestionarea caracterului ei violent. Căci, fără violență, mila însăși ar înceta să mai existe.

> Totul ne face să credem că în secolul al XX-lea, în Europa, am asistat la o desfășurare a răului cum n-a mai existat vreodată (sau poate foarte rar); nu numai prin numărul morților, ci și din cauza suferințelor impuse victimelor și a degradării suferite de călăi. Cum să explicăm acest lucru? Nu cred că răul și-a schimbat natura: el constă tot în negarea dreptului de a fi uman; nu în faptul că specia umană a suferit vreo mutație; și nici în faptul că un fanatism nou, de o putere nemaicunoscută pînă acum, a apărut din senin. Ceea ce a făcut posibil acest rău sînt trăsăturile comune și cotidiene ale vieții noastre: fragmentarea lumii, depersonalizarea relațiilor umane. Aceste trăsături sînt totuși efectul unei transformări progresive, nu a omului în sine, ci a societăților sale: fragmentarea interioară este efectul specializării crescînde care domnește în lumea muncii, deci a compartimentării sale inevitabile; depersonaliza-rea provine dintr-un transfer al gîndirii instrumentale în domeniul relațiilor umane. Altfel spus, ce se potrivește activităților tehnologice (specializarea, eficacitatea) pune stăpînire și pe activitățile intersubiective, multiplicînd de o mie de ori potențialul răului, probabil nu prea diferit de acela al secolelor precedente.[162]

După holocaust: *Căutăm cu disperare valori*! *Avem nevoie de o morală.* Lumea de acum, permisivă până la autodistrugere, este lumea moralei *zero.* Observăm violența și ne întrebăm cu privire la valorile rămase. Morala mai rezidă, însă *abia*. Mentalul colectiv s-a schimbat cândva după cel de-al doilea Război Mondial. Violența exacerbată a Holocaustului pare să fi frânt morala însăși. „Cândva între anii 1960 și 1970 această morală comună s-a prăbușit, lăsând locul altor valori.“[163] A o recompune, a aduna fărâmele spre a reface întregul, pare imposibil. Tot ce rămâne este nostalgia trecutului, inevitabil idealizat. În locul vechii morale se va fi așezat o alta, însă una ale cărei valori sunt neîncetat contestate. Observăm ruptura, iar în măsura în care putem vedea mutația, trebuie să observăm că ne mutăm de jur împrejurul ei.

Ne aflăm în fața unei schimbări a culturii și a mentalului colectiv. Lumea și-a pierdut atributul de autoritate. Puterea a încetat să mai fie validă, este renegată, iar drumul se înfundă într-o violență gratuită, fără scop sau motivație. Rezultatul este un anarhism cultural în devenire, ținut în frâu doar de un hedonism ce nu mai cunoaște limite. Lumea este *chitită* să satisfacă, să mulțumească. Dispune de tehnică spre a *fabrica* plăcerea unei lumi desuete căzute în plictis. Iar lanțul plictiseală–suferință–violență naște o agresivitate generală, a *tuturor împotriva tuturor*. În

---

[161] Ternon, *op. cit*, p. 371, resp., 376.

[162] Todorov, *Confruntarea*…, p. 286-287. Iată cum tehnica, prin mutația dată la nivelul gândirii, de la o logică a inimii, la una a calculului matematic, a permis desconsiderarea umanului. Fragmentat, privat de sens, căzut în derizoriu și plictis, individul ajunge să proclame: *eu și numai eu*. Dacă doar el există ca om, ceilalți sunt cu necesitate unelte la îndemână, obiecte uzabile și dispensabile. În consecință, singurul om devine *eu*, ceilalți sunt decăzuți din statutul uman, depersonalizați, fără de drepturi, piese pentru o mașină de ucis.

[163] Sévillia, *Corectitudinea*…, p. 10.

lipsa autorității, violența poate năpădi liber. Noua cultură este o cultură a *violenței*, a barbariei, în care civilizatul a detronat autoritatea instaurată de el însuși, recunoscută cândva drept suzerană, arătându-se în tot caracterul său barbar.

După cum observa și Sevillia, ne confruntăm cu o lume a valorilor răsturnate, în care primează o nouă etică, aceea a drepturilor omului, în care individul este un rege, ale cărui *libertăți* nu mai sunt legitim îngrădite. Totul este tolerat, orice este permis, iar singura interdicție este aceea *de a interzice*. Dar, în lipsa interdicției, umanitatea, societatea, libertatea, civilizația – prin caracterul contractual – încetează să mai existe. Normele sunt abolite, totul se dărâmă precum un castel de cărți. În urmă, rămâne inumanul, barbaria, ce va fi stat până acum ascunsă sub vălul civilizației, în chiar miezul ei, ținută în frâu de autoritatea autoimpusă de barbar în goana lui după nou, după civilizare.

Diferența este suprimată, la fel orice formă de ierarhizare ori valorizare. Se renunță la elitismul culturii (și se cade în prozelitismul maselor). Dacă elita nu mai constituie etalonul, atunci mediocrul va fi noul standard. Când drepturile umbresc obligațiile, corectitudinea morală a devenit „o morală revizuită de corectitudinea politică." Odată diferența ștearsă, *altul* devine, insesizabil, *eu*. Ca *eu*, îl pot înțelege, dar totodată nu exist(ă) decât *eu* – suzeran devine propria persoană, singura a cărei importanță este incontestabilă. Restul nu mai reprezintă decât biete unelte în calea plăcerii eului. Mai exact, în loc să facă accesibilă empatia tocmai prin perceperea celuilalt ca sine, o face de neatins, căci altul încetează să mai existe într-o gândire ce se așază pe sine în centru, revărsându-se, însă, și dincolo de periferie. Compasiunea dispare iremediabil. Celuilalt nu-i mai este lăsat niciun colț, nici dreptul de a exista. „O societate în care individul-rege triumfă dă naștere unui efect invers: afirmarea de sine, nepăsarea față de ceilalți. *Eu și numai eu* (s.n.)."[164]

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

## Concluzii

Iluziile cele mai mari se nasc din dorința de reușită. Orice ar fi, căutăm să învingem, mânați de competiție, de o aviditate întocmită și terfelită în civilizare. Nu de multe ori, ba chiar de foarte multe ori, ne lăsăm surprinși (ca atunci când ne uităm în oglindă și ajungem să ne întrebăm dacă ceea ce facem este și ceea ce ne trebuie). În aceeași măsură, nu ne lăsăm porniți de contradicția firii noastre, de barbaria pe care o ascundem cu avânt în orice formă de plutire a cotidianului. Așadar, din orgoliu sau, poate, evidență critică, pentru a ne salva de la moarte, atacăm, păstrând totuși tonul unei conduite așa-zis morale. Folosim morala ca pârghie de falsificare, ca modalitate de a îndupleca și a pune la zid. În goana crescândă de reușită, se ascund și cele mai tenebroase gânduri de conduită. Când dorim, trebuie să avem! Nu mai există nici o urmă de îndoială că omul actual este cel care primește, și nu cel care munceşte. Mai exact, ideea de răsplată, ideea că trebuie pus osul la treabă pentru a obține ceva, a fost înlocuită cu măreția reușitei fără de transpirație. Într-o societatea civilizată, dominată de propriul ei ideal de a se cotropi și a se depăși, nu omul ocupă un loc pe scenă, ci scena ca procedeu de răstălmăcire a tuturor voințelor.

**ACEST CAPITOL POATE FI CITIT COMPLET ÎN VARIANTA PRINT.**

[164] Sevillia, *Corectitudinea*…, p. 28.

## Bibliografie


**Agamben**, Giorgio, *Ce rămîne din Auschwitz. Arhiva și martorul*, Ideea Design and Print, Cluj, 2006

**Amis**, Martin, *The War Against Cliché. Essays and Reviews 1971-2000*, Vintage, London, 2001

**Arblaster**, Anthony, *Democrația*, Du Style, București, 1998

**Arendt**, Hannah, *Crizele republicii*, Humanitas, București, 1999

**Aristotel**, *Etica nicomahică*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988

**Aristotel,** *Poetica*, Iri, București, 1998

**Aristotel**, *Retorica*, IRI, București, 2004

**Aron**, Raymond, *Istoria și dialectica violenței*, Babel, București, 1995

**Avramescu**, Cătălin, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, Humanitas, București, 2003

**Banfi**, Antonio, *Filosofia artei*, Meridiane, Bucureşti, 1984

**Barbu**, Daniel, *Politica pentru barbari*, Nemira, Bucureşti, 2005

**Baricco**, Alessandro, *Barbarii. Eseu despre mutație*, Humanitas, București, 2009

**Baudelaire**, Charles, *Critică muzicală și literară. Jurnale intime*, EPL, București, 1968

**Baudelaire**, Charles, *Paradisuri artificiale*, traducere de Elena Popoiu, Institutul European, Iași, 1996

**Baudrillard**, Jean, **Guillaume**, Marc, *Figuri ale alterităţii*, Editura Paralela 45, Piteşti-Bucureşti, 2002

**Bauman**, Zygmunt, *Libertatea*, Du Style, București, 2000

**Bauman**, Zygmunt, *Modernity and the Holocaust*, Polity Press, Malron-Cambridge, 2008

**Beckett**, Sammuel, *Aşteptându-l pe Godot, Eleutheria, Sfârşitul jocului*, Gellu Naum, Irina Mavrodin [traducători], Curtea Veche, București, 2007

**Beiser**, Frederick C., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999

**Benjamin**, Walter, Derrida, Jacques, *Despre violență*, Ideea design and Print, Cluj, 2004

**Berdeaev**, Nikolai, *Despre sclavia și libertatea omului*, Antaios, Oradea, 2000

**Berdiaev**, Nicolai, *Filosofia inegalității*, Andromeda Company, București, 2005

**Berlin**, Isaiah, *Patru eseuri despre libertate*, Humanitas, București, 1996

**Besançon**, Alain, *Eseuri despre lumea de azi*, Humanitas, București, 2007

**Besançon**, Alain, *Nenorocirea secolului. Despre comunism, nazism și unicitatea Shoah-ului*, Humanitas, București, 1999, pp. 97-98

**Biberi**, Ion, *Arta suprarealistă - Privire Critică*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1973

**Bobbio**, Norberto, *Liberalism și democrație*, Nemira, București, 2007

**Bochenski**, Joseph Maria, *Ce este autoritatea?*, Humanitas, București, 2006

**Boia**, Lucian, *Între înger și fiară. Mitul omului diferit din Antichitate și pînă în zilele noastre*, Humanitas, București, 2004

**le Bon**, Gustave, *Psihologia maselor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1991

**Brah**, Avtar, *Cartographies of Diaspora. Contesting Identities*, Routledge, London and New York, 1996

**le Breton**, David, *Despre tăcere*, All, București, 2001

**Brooks**, Peter, *Reading for the Plot*, Harvard University Press, New York, 1992

**Calvin**, William H, *Cum gândeşte creierul*, Humanitas, Bucureşti, 2006

**Carpinschi**, Anton, *Deschidere și sens în gândirea politică*, Institutul European, 1995
**Caruth**. Cathy, *Trauma: Explorations in Memory*, Ed. Cathy Caruth, Baltimore and London, The Johns Hopkins UP, 1995
**Cheyette**, Bryan, **Marcus**, Laura [eds.], *Modernity, Culture and the Jew*, Polity Press, Cambridge, 1998
**Chițoiu**, Dan, „Ontologia operei de artă și experiența estetică," *Axis*, Iași, 2008
**Cioran**, Emil, *Căderea în timp*, Humanitas, București, 2008
**Cioran**, Emil, *Demiurgul cel rău*, Humanitas, București, 2006
**Cioran**, Emil, *Pe culmile disperării*, Humanitas, București, 1993
**Cirincione**, Joseph, *Bomb Scare. The History and Future of Nuclear Weapons*, Columbia University Press, New York, 2007
**Cirlot**, Juan Eduardo, *Pictura contemporană*, Meridiane, București, 1969
**Codoban**, Aurel, *Sacru și ontofanie. Pentru o nouă filozofie a religiilor*, Polirom, Iași, 1998
**Collingwood**, R. G., *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, Oxford University Press, London, 1947
**Compagnon**, Antoine, *Cele cinci paradoxuri ale modernității*, Săgetătorul, Echinox, Cluj, 1998
**Compte-Sponville**, André, Delumeau, Jean, Farge, Arlette, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Art, București, 2007
**Coplestone**, F., *A History of Philosophy*, Doubleday, New York, 1985
**Delacampagne**, Christian, *Istoria filozofiei în secolul XX*, Babel, București, 1998
**de Duve**, Thierry, *În numele artei: Pentru o arheologie a modernității*, Ideea Design and Print, Cluj, 2001
**Delacroix**, Henri, *Psihologia artei*, Meridiane, Bucureşti, 1983
**Didier**, Michel, *Economia: regulile jocului*, Humanitas, București, 1998
**Dragomir**, Alexandru, *Meditații despre epoca* modernă, Humanitas, București, 2010
**Ellingson**, Ter, *The Myth of the Noble Savage*, University of California Press, London, 2001
**Finkielkraut**, Alain, *Nous autre modernes. Quatre leçons*, Ellipses/École Polytechnique, Paris, 2005
**Florian**, Radu, *Metamorfoza culturii în secolul al XX-lea, Cartea Românească,* 1988
**Füchtl**, Josef, *Our Enlightened Barbarian Modernity and the Project of a Critical Theory of Culture*, Vossiuspers Uva, Amsterdam, 2007
**Galbraith**, John Kenneth, *Societatea perfectă. La ordinea zilei: binele omului*, Eurosong & Book, Boston, New York, 1997
**Gilbert**, K. E., **Kuhn**, H., *Istoria esteticii*, Minerva, București, 1972
**Glucksmann**, André, *Discursul urii*, Humanitas, București, 2006
**Gray**, John, *Câini de paie. Gânduri despre oameni și alte animale*, Humanitas, București, 2009
**Guyau**, Jean-Marie, *Problemele esteticii contemporane*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1990
**Harries**, Karsten, *The Ethical Function of Architecture*, MIT, Massachusetts, 2000
**Harouel**, Jean-Louis, *Culture et contre-culture. Essai*, PUF, Paris, 1994
**Harvey**, David, *Condiția postmodernă*, Amarcord, Timișoara, 2002
**Hayek**, Friedrich A., *Drumul spre servitute*, Humanitas, București, 2006
**Hegel**, G. W. F., *Despre artă și poezie*, Minerva, București, 1979
**Heidegger**, Martin, *Introducere în metafizică*, Humanitas, Bucureşti, 1999
**Heidegger**, Martin, *Metafizica lui Nietzsche*, Humanitas, Bucureşti, 2005
**Heidegger**, Martin, *Originea operei de artă*, Humanitas, București, 1995
**Henry**, Michel, *Barbaria*, Institutul European, Iași, 2008

**Helprin**, Mark, *Digital Barbarism. A Writer's Manifesto*, Harper Collins E-Books, London/ New York/ Toronto/ Auckland/ Pymble, 2009
**Helvétius**, Claude Adrien, *A Treatise on Man, His Intellectual Faculties and His Education* (1772), [W. Hooper, M.D., translator], B. Law, Ave-Maria Lane, G. Robinson, London
**Hesse**, Herman, *Lupul de stepă*, Rao, Bucureşti, 2002
**Hitler**, Adolf *Mein Kampf*, Hurst and Blackett Ltd., London, New York, Melbourne, 1939
**Hobbes**, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiastical and Civil*, Andrew Crooke, at the Green Dragon in St. Pauls Church-yard, 1651, [Prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay]
**Huntingdon**, Samuel P., *Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale*, Antet, București, 1997,
**Husar**, Al., *Izvoarele artei*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988
**Ianoşi**, Ion, *Hegel şi arta*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005
**Iorga**, Nicolae, *Evoluția ideii de libertate*, Meridiane, București, 1987
**István**, Hermann, *Kitsch-ul, fenomen contemporan al pseudo-artei*, Editura Politică, București, 1973
**Jaspers**, Karl, *The Question of German Guilt*, Fordham University Press, New York, 2000
**Koninck**, Thomas de, *Noua ignoranţă şi problema culturii*, Ideea Europeană, Timişoara, 2001
**Levinas**, Emmanuel, *Între noi. Încercare de a-l gândi pe celălalt*, All, București, 2000
**Lorenz**, Konrad, *Cele opt păcate capitale ale omenirii civilizate*, Humanitas, București, 2001
**Löwy**, Michel, în „Figures de la barbarie moderne au XXe siècle," Nouveaux Cahiers du socialisme, 15 februarie 2011
**Mattéi**, Jean-François, *Barbaria interioară. Eseu despre* imundul *modern*, Paralela 45, Piteşti-Bucureşti, 2005
**Mill,** J. St., *Despre libertate*, Humanitas, București, 1994
**Mill**, J. St. *Considerations on Representative Government*, The Electric Book Company, London, 2001
**Montaigne**, Michel de, *Eseuri*, Editura Științifică, 1966-1971
**Morange**, Jean, *Libertățile publice*, Rosetti, București, 2002
**Morus**, Thomas, *Utopia*, Mondero, București, 2009
**Mursa**, Gabriel, *Liberalismul*, Institutul European, Iași, 2005
**Nietzsche**, Friedrich, *Aforisme. Scrisori*, Humanitas, Bucureşti, 1992
**Nietzsche**, Friedrich, *Antichristul*, Editura Eta, Cluj 1991
**Nietzsche**, Friedrich, *Aşa grăit-a Zarathustra*, Humanitas, Bucureşti, 1994
**Nietzsche**, Friedrich, *Daybreak: Thoughts On the Prejudices of Morality Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
**Nietzsche**, Friedrich, *Dincolo de bine şi de rău*, Humanitas, Bucureşti, 2007
**Nietzsche**, Friedrich, *Genealogia moralei*, Humanitas, București, 2006
**Nietzsche**, Friedrich, *Voinţă de putere*, Aion, Oradea, 1999
**Pagden**, Anthony, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986
**Paler**, Octavian, *Viaţa pe un peron*, Corint, Bucureşti, 2007
**Pascal**, Blaise**,** *Cugetări. Texte alese*, Univers, Bucureşti, 1978
**Platon,** *Dialoguri*, Editura Pentru Literatură Universală, București, 1968
**Platon**, *Republica*, Teora, București, 1998

**Quintilian**, Lacus Curtius, *Institutio oratoria*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1974
**Rădulescu**-Motru, Constantin, *Timp şi destin,* Fundaţia Pentru Literatură şi Artă *Regele Carol II*, Bucureşti, 1940
**Restian**, Adrian, *Homo ciberneticus*, Editura științifică și enciclopedică, București, 1981
**Rosenberg**, Harold, *The De-Definition of Art*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1983
**Rousseau**, J. J., *Contractul social*, Mondero, 2007
**Rousseau**, J. J., *The* Discourses *and Other Early Political Writings*, Victor Gourevitch [ed.], Cambridge University Press, Cambridge, 1997
**Sartre**, J.-P., *Nausea*, Lloyd Alexander [tr.], New Directions, Publishing Company, New York, 2007
**Scheller,** Max, *Omul resentimentului*, Humanitas, București, 2007
**Seneca,** Lucius Annaeus *Despre binefaceri. Despre îngăduință*, Polirom, Iași, 2005
**Seneca**, Lucius Annaeus, *Moral Essays*, T. E. Page, E. Capps, W H.D.Rouse [eds.], London, William Heinemann, 1928
**Sevillia**, Jean, *Corectitudinea morală. Căutăm cu disperare valori*, Humanitas, București, 2009
**Shakespeare,** William *Hamlet*, Burton Raffel [ed.], Yale University Press, New Haven / London, 2003
**Shakespeare**, William, *Othello. The Moor of Venice*, Editor M. R. Ridley, Arden Edition, Routledge, London, 1992
**Shakespeare**, William, *The Merchant of Venice*, Burton Raffel [ed.], Yale University Press, New Haven / London, 2006
**Smith**, Shawn, „Love, Pity, and Deception in Othello," *Papers on Language and Literature*, 44 (1), Winter, 2008, 3-51
**Sloterdijk**, Peter, *Disprețuirea maselor*, Ideea design and print, 2002
**Sorel**, George, *Reflecții asupra violenței*, Incitatus, București, 2003
**Compte-Sponville**, André, Delumeau, Jean, Farge, Arlette, *Cea mai frumoasă istorie a fericirii*, Art, București, 2007
**Stevenson**, Leslie, *Seven Stories of Human Nature*, Oxford University Press, New York and Oxford, 1975
**Steiner**, Rudolf, *Friedrich Nietzsche: Un luptător împotriva epocii sale,* Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2003
**Stiglitz**, Joseph E., *Globalizare. Speranțe și deziluzii*, Editura Economică, București, 2003
**Surdulescu**, Radu, *The Raping of Identity*, Iași, Institutul European, Iași, 2006
**Tanner**, Michael, *Nietzsche*, All, București, 2010
**Ternon**, Yves, *Statul criminal. Genocidurile secolului XX*, Institutul European, Iași, 2002
**Todorov**, Tzvetan, *Confruntarea cu extrema, Victime și torționari în secolul XX*, Humanitas, București, 1996
**Vattimo**, Gianni, *Dincolo de Subiect - Nietzsche, Heidegger şi hermeneutica*, Pontica, Constanţa, 1994
**Vian**, Boris, *Blues pentru o pisică neagră*, Univers, 2004
**Walton**, Douglas N., *Appeal to Pity: Argumentum Ad Misericordiam*, New York, SUNY, 1997
**Wasserstein**, Bernard, *Barbarism and Civilization. A History of Europe in Our Time*, Oxford University Press, 2007
**Wievrioka**, Michael *La vilence*, Éditions Ballard, Paris, 2004
**Wieseltier**, Leon, *Împotriva identității*, Polirom, Iași, 1997

**Zimbardo**, Philip, *The Lucifer Effect. Understanding How Good People Turn Bad*, Random House, New York, 2007

## Bibliografie adițională

**Barthes**, Ronald, *The Pleasure of the Text*, Will and Wand, New York, 1975 [ed. rom.: *Plăcerea textului*, Echinox, Cluj, 1994]
**Bauer,** Yeruda, *The Holocaust in Historical perspective*, University of Washington Press, Seattle, 1978
**Bălan**, George, *Arta de a înțelege muzica*, Editura Muzicală a Uniunii compozitorilor, București, 1970
**Biro**, Matthew, *The Dada Cyborg. Visions of the New Human in Weimar Berlin*, University of Minnessota Press, Minneapolis/London, 2009
**Boas**, Franz, *The Mind of Primitive Man*, The MacMillian Company, New York, 1922
**Ciocârlie**, Livius, *Caietele lui Cioran*, Humanitas, București, 2007
**Danto**, Arthur C, *Nietzsche as Philosopher*, Macmillen, New York/London, 1963
**Danto**, Arthur C., *The Wake of Art*, OPA, 1998
**Deleuze**, Gilles, *Nietzsche şi filosofia*, Editura Fundaţiei Culturale Ideea Europeană, Bucureşti, 2005
**Evola**, Julius, *Individul și devenirea lumii*, Anastasia, București, 1999
**Freud**, Sigmund, *Civilization and its Discontents*, James Strachey [tr.], Norton and Company, New York, 1962
**Freud**, Sigmund, *Totem and Taboo*, James Strachey [tr.], Norton and Company, New York, 1950
**Freud**, Sigmund, *Reflections on War and Death*, A. A. Brill, Alfred B. Kuttner [tr.], Moffat, Yard and Company, New York, 1918
**Georgescu-Roegen**, Nicholas, *Legea entropiei și procesul economic*, Editura Politică, București, 1979
**Heidegger**, Martin, *Repere pe drumul gândirii*, Editura Politică, București, 1988
**Ianoși**, Ion, *Nearta-Artă*, Cartea Românească, București, 1982
**Infantino**, Lorenzo, *Ignorance and Liberty*, Routledge, London and New York, 2003
**Jaspers**, Karl, *Texte filosofice*, Editura Politică, București, 1986
**Kuznețov**, B. G., *Rațiune și ființare*, Editura Politică, București, 1979
**Lanier**, Jaron, *You Are not a Gadget. A Manifesto*, Alfred A. Knopf, New York, 2010
**Maiorescu**, Titu, *Critice*, Editura Fundației Culturale Române, București, 1996
**Marion**, Jean - Luc, *Idolul şi distanţa*, Humanitas, Bucureşti, 2007
**Marcuse**, Herbert, *Scrieri filozofice*, Editura Politică, București, 1977
**Mașek**, Victor Ernest [coord.], *Arta viitorului*, Meridiane, București, 1979
**Mavrodin**, Irina, *Cioran sau marele joc*, Institutul Cultural Român, București, 2007
**Mill**, J. St., *On Liberty*, Penn State Electronic Classics Series Publication, The Pennsylvania State University, 2006

**Milosz**, Czeslaw, *Gândirea captivă*, Humanitas, București, 2008
**Nicolau**, Edmond, *Om-mașină-cibernetică*, Editura Politică, București, 1978
**Ong**, Walter J., *The Presence of the Word, Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, London, 2002
**Otto**, Rudolf, *Sacrul*, Dacia, Cluj-Napoca, 2002
**Pascal**, Blaise, Pensées, Roger Ariew [tr., ed.], Hackett Publishing Company, Indianapolis/ Cambridge, 2004
**Possenti,** Vittorio, *Filosofia după nihilism*, Galaxia Gutenberg, [Cluj], 2006
**Plato**, *Complete Works*, John M. Cooper [ed.], D. S. Hutchinson [ass. Ed.], Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1997
**Rădulescu-Motru**, Constantin, *F.W. Nietzsche - Viaţa şi filosofia sa*, Editura Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003
**Rousseau**, J. J., *A Discourse on Inequality*, Penguin, London, 1984
**Rousseau**, Jean-Jaques, *The Social Contract Or Principles Of Political Right*, Dover, New York, 2003
**Sartori**, Giovanni, *Homo videns*, Humanitas, București, 2005
**Sartre**, Jean-Paul, *Greața*, Rao, București, 2005
**Schopenhauer**, Arthur, *Studii de estetică,* Editura Științifică, București, 1974
**Schelling**, F. W. J., *Filosofia artei*, Minerva, Bucureşti, 1999
**Shaw**, George Bernard, *Pagini alese*, Editura Meridiane, București, 1971
**Soljeniţîn**, Alexandr, *Arhipelagul Gulag*, Univers, București, 1997
**Stocking**, George W. Jr., *Race, Culture, and Evolution. Essays in the Hystory of Anthropology*, University of Chicago Press, Chicago/London 1968
**Stravinski**, Igor, *Poetica muzicală*, Editura muzicală a Uniunii Compozitorilor, București, 1967
**Thom,** Françoise, *Limba de lemn*, Humanitas, București, 2005
**Vargas Llosa**, Mario, *Adevărul minciunilor*, Humanitas, București, 2006
**Vattimo**, Gianni, *Subiectul şi masca*, Pontica, Constanța, 2001
**Walendy**, Ulo, *Truth for Germany. The Guilt Question of the Second World War*, Historical Review Press, Sussex, 2008
**Walzer**, Michael, *Despre tolerare*, Institutul European, Iași, 2002
**Zimbardo**, Philip, *Efectul Lucifer*, Nemira, București, 2009